نظرات بعض مؤرّخي الفلسفة العرب المعاصرين في فلسفة أفلاطون

إعداد

خلود محمد مفلح الحلاحلة

المشرف

الأستاذ الدكتور عزمي طه السيد أحمد

قدمت هذه الأطروحة استكمالا لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراة في

الفلسفة

الجامعة الأردنية

كلية الدراسات العليا

نيسان 2014

تعتمد كلية الدراسات العليا
هذه النسخة من الرسالة
التوقيع.....التاريخ ٢٠١٤/٥/٢٦

نوقشت هذه الرسالة/الأطروحة (نظرات بعض مؤرّخي الفلسفة العرب المعاصرين في فلسفة أفلاطون) وأجيزت بتاريخ 2014 /4/21

أعضاء لجنة المناقشـــة	التوقيـــــع
الأستاذ الدكتور عزمي طه السيد أحمد، مشرفاً أستاذ - الفلسفة	.....
الأستاذ الدكتور سلمان البدور، عضواً أستاذ - الفلسفة	.....
الأستاذ الدكتور وليد عطاري، عضواً أستاذ - الفلسفة	.....
الدكتور محمد الشياب، عضواً أستاذ مشارك - الفلسفة جامعة الأميرة سمية	.....

تعتمد كلية الدراسات العليا
هذه النسخة من الرسالة
التوقيع.....التاريخ.١٤/٥/٢٠١٤

الإهداء

صدقة جارية عن أحبّتي الذين رحلوا قبل أن يجنوا الثمر

أمي الحبيبة...

شقيقيّ أيمن وخولة...

رحمهم الله جميعًا...

إلى من شاركنا المشوار الصعب، والدي العزيز، أطال الله في عمره.

إلى مُقلة العين، شقيقيّ خالد وأحمد.

إلى رفيقات العمر، شقيقاتي السبعة.

إلى من احتضنتهما صغارًا

أختي الصغيرة شفاء، وابن أختي علاء.

إلى كلّ من علّمني حرفًا

إلى صانعي الغائب الحاضر

إليكم جميعاً أهدي عملي المتواضع

الباحثة

خلود محمد الحلاحلة

شكر و تقدير

يسعدني أن أتقدم بجزيل الشكر وعظيم الامتنان، إلى الأستاذ الدكتور عزمي طه السيد أحمد، الذي أشرف على هذه الأطروحة، على ما بذله معي من جهد وصبر، من أجل إنجاز هذه الأطروحة، والذي كان له الأثر الكبير في إثراء الأطروحة بأفكاره النيرة، ومعلوماته القيمة، فلم يبخل بجهده أو نصائحه، فكان لي خير معين، وخير مُرشد.

كما وأتقدم بالشكر إلى الذين لن أنسى فضلهم ما حييت، فهم لم يضنّوا عليّ بالمساعدة، أساتذتي: الأستاذ الدكتور سلمان البدور، والأستاذ الدكتور وليد عطاري، والدكتورة ماجدة عمر.

وكذلك أتقدم بالشكر للأساتذة الكرام، أعضاء لجنة المناقشة، على تفضلهم بقبول مناقشة هذه الأطروحة، وعلى ما قدموه من توجيهات قيمة أثناء المناقشة.

كما أشكر الزميل الدكتور عبدالله محمد الخرابشة، على ما بذله من جهد في تنسيق الأطروحة إلكترونياً.

الباحثة

خلود محمد الحلاحلة

فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة
قرارلجنة المناقشة.....	ب
الإهـــــداء.....	ج
شكر وتقدير.....	د
فهرس المحتويات.....	هـ
الملخص باللغة العربية.....	ط
مقدمة الأطروحة.....	1
الفصل الأول: فلسفة أفلاطون	5
مقدمة.....	6
المبحث الأول: نظرية المعرفة عند أفلاطون:	7
العالم الحسي والعالم المعقول.	7
طبيعة العلم.	7
درجات المعرفة.	9
نظرية المثل.	11
المبحث الثاني: الوجود عند أفلاطون:	12
النفس.	12
الموت وخلود النفس.....	12
براهين خلود النفس.....	12
طبيعة النفس.....	13
نظرية الخلق أو نشأة التكوين عند أفلاطون.....	14

وجود الله..... 15

المبحث الثالث: السياسة عند أفلاطون 16

العدالة..... 16

طبقات المجتمع..... 16

دور المرأة في الحياة السياسية..... 17

نظام الحكم..... 18

الحكومة 18

الصالحة.....

الحكومات الفاسدة..... 18

المبحث الرابع: الأخلاق عند أفلاطون 20

الفضيلة..... 20

الفصل الثاني: مواقف بعض مؤرّخي الفلسفة العرب المعاصرين من نظرية المعرفة عند أفلاطون. 23

المقدمة..... 24

المبحث الأول: السفسطائية بين الهدم والبناء..... 24

المبحث الثاني: الرياضيات والعلم الطبيعي..... 27

المبحث الثالث: المنهج الجدلي (الديالكتيكي)، ومراتب المعرفة..... 31

المبحث الرابع: الأسطورة..... 37

المبحث الخامس: العقلانية الأفلاطونية..... 41

المبحث السادس: الذاتية والموضوعية في نظرية المعرفة..... 44

المبحث السابع: تحليل فؤاد زكريا لحجة الأحلام..... 47

المبحث الثامن: الصلة بين العالم الحسي وعالم الصور..... 49

الفصل الثالث: توجّهات بعض مؤرّخي الفلسفة العرب المعاصرين من الوجود عند أفلاطون. 56

مقدمة..... 57

المبحث الأول: طبيعة المثل..... 57

المبحث الثاني: طبيعة الصور..... 62

المبحث الثالث: عالم الصور..... 65

المبحث الرابع: الألوهية..... 68

المبحث الخامس: التفرقة بين النفس والجسد..... 69

المبحث السادس: مشكلة الموت..... 71

المبحث السابع: الزمان..... 72

المبحث الثامن: الثنائية بين المادة والنفس..... 74

المبحث التاسع: النقد الأنطولوجي لفكرة الطبيعة..... 80

الفصل الرابع: رؤى بعض مؤرّخي الفلسفة العرب المعاصرين من السياسة والأخلاق عند أفلاطون. 82

المبحث الأول: رؤى بعض مؤرّخي الفلسفة العرب المعاصرين من السياسة عند أفلاطون: 83

المقدمة..... 83

أولاً: العدالة..... 84

ثانياً: الفيلسوف وأزمة العصر..... 86

ثالثاً: الصلة بين السياسة والأخلاق..... 90

رابعاً: المثالب التى أخذها بعض المؤرّخين العرب المعاصرين على أفلاطون.

ظاهرة الرق..... 92

استبعاد الطبقة الثالثة من الحكم، واحتقار العمل اليدوي..... 97

الموسيقى ومبدأ القوة..... 98

الأفكار الأفلاطونية المتضاربة..... 98

خامساً: السياسة والتربية: 102

المبحث الثاني: رؤى بعض مؤرّخي الفلسفة العرب المعاصرين من الأخلاق عند أفلاطون. **112**

نظرة عامة..... **112**

أولاً: الخير..... **113**

ثانياً: الفضيلة..... **115**

ثالثاً: الأخلاق والفن..... **118**

رابعاً: ارتباط فلسفة الجمال بالواقع الفني عند مطر..... **123**

خامساً: الفلسفة والشعر..... **124**

سادساً: أثر فلسفة أفلاطون على الابتكار من وجهة نظر بعض المؤرّخين العرب المعاصرين. **126**

الخاتمة..... **128**

المصادر والمراجع **135**

الملخص باللغة الإنجليزية..... **140**

نظرات بعض مؤرّخي الفلسفة العرب المعاصرين في فلسفة أفلاطون

إعداد

خلود محمد مفلح الحلاحلة

المشرف

الأستاذ الدكتور عزمي طه السيد أحمد

ملخـــــــــــــص

تتناول هذه الدراسة نظرات بعض مؤرّخي الفلسفة العرب المعاصرين في فلسفة أفلاطون، هادفة إلى التعرّف على مواقف هؤلاء المؤرّخين من فلسفة أفلاطون، وهم: عبد الرحمن بدوي، وفؤاد زكريا، وأميرة حلمي مطر، وفتحي التريكي.

ولأجل تحقيق هدف الدراسة، قمتُ بقراءة تحليليّة نقديّة لما قام به هؤلاء المؤرّخون المعاصرون في تأريخهم ودراستهم لفلسفة أفلاطون، والآراء التي ذهبوا إليها، وبيان مدى اتفاقهم أو اختلافهم مع فلسفته، وتعليل ذلك.

ومن المفيد بيان آراء أفلاطون، حيث تناولت عرض آرائه في المعرفة والوجود والسياسة والأخلاق. وقد توصلت هذه الدراسة إلى أن هؤلاء المؤرّخين العرب المعاصرين، ظهروا كمحللين ونقاد، حاول كل منهم تقديم فهمه الخاص لما جاء في فلسفة أفلاطون.

كما أن أكثر هؤلاء المؤرخين، نقداً وتحليلاً للفلسفة الأفلاطونية، كان فؤاد زكريا ثمّ عبد الرحمن بدوي الذي كان أكثرهم قرباً للروح الفلسفية الأفلاطونية، وربما يعود السبب في ذلك لكونه أكثر الفلاسفة العرب المعاصرين تأريخاً للفلسفة اليونانية. أما فتحي التريكي فقد كان الأبرز في دراسته للمنهج الديالكتيكي، وأكثرهم قرباً إلى الروح الفلسفية الأفلاطونية المهتمة بالديالكتيك. وكانت أميرة حلمي مطر أكثرهم قرباً للتأريخ لا للتحليل والنقد.

وقد انتقد بعض هؤلاء المؤرخين فلسفة أفلاطون في مجالي السياسة والأخلاق، خاصة ما يتعلّق بنظام الرق، وتحقير الطبقة الثالثة. ولاحظوا وجود بعض التناقضات في فلسفته.

المقدمة:

نُشر الكثير من الكتب والأبحاث حول أفلاطون، الذي ترك أثراً كبيراً وواضحاً في الفلسفة على مرّ العصور والأزمان، كما تُرجمت أعماله إلى العديد من اللغات. وهذا ليس بالأمر الغريب؛ فأفلاطون الفيلسوف البارع، أثرى الفكر الإنسانيّ في مجالات عديدة. ولا مراء في أنّ فلسفته قد انتشرت في جميع أنحاء المعمورة. ولا تزال تدرس وتقوّم حتى يومنا هذا.

والتّركة التي أورثنا إيّاها أفلاطون متمثلة بتراث فلسفيّ عظيم، تتضمن محاوراته، وعددها ثمانٌ وعشرون محاورة، تركت بصمة في أكثر من مجال، وبخاصة الفلسفة.

وقد وصلت هذه المحاورات إلى الفلاسفة العرب المعاصرين، وقاموا بترجمتها، وشرحها، والتعرض لها بالنقد أحياناً أخرى، باذلين في ذلك جهدهم، لما تتضمنه هذه المحاورات من صعوبة لغويّة ونصيّة؛ بيد أنّ هذا لا يعني أنّ جميع المحاورات قد ترجمت من قبل المؤرّخين العرب عن اللغة اليونانيّة القديمة، فهنالك محاورات ترجمت عن لغة وسيطة بعد أن قام غربيّون بترجمتها إلى تلك اللغة.

وعندما بحثتُ وجدتُ كمّاً كبيراً من الكتب والأبحاث العربيّة التي تناولت أفلاطون، والتي لم تخضع للتقويم، لذلك ارتأيتُ أن أبحث في نظرات بعض مؤرّخي الفلسفة العرب المعاصرين في فلسفة أفلاطون؛ حيث سأبيّن مواقفهم من فلسفته، وكيف تناولوا دراسة إرثه الفلسفيّ؛ شرحاً، وتحليلاً، ونقداً أحياناً.

ومن الجدير بالذّكر أنّ المؤرّخين العرب الذين جدّوا واجتهدوا في دراسة المحاورات الأفلاطونيّة، وما كتب حول أفلاطون غربيّاً كان أم عربيّاً، حاول كلّ منهم أن يقدّم فهمه الخاص للنّص، فغدا هذا المجهود الفكريّ والفلسفيّ معركة مع الشرّاح، ومعركة مع النّص نفسه؛ فهي نصوص قديمة، تمثّل عصراً قديماً؛ ولكن هذا العصر يعيدنا إليه شئنا أم أبينا، ففيه نتاج واحد من أعظم الفلاسفة على وجه هذه البسيطة.

وترتكز فلسفة أفلاطون على ركيزتين أساسيتين مرتبطتين أشدّ الارتباط، هما نظرية المعرفة، ونظرية المثل (الصّور)، وقد تناولهما بعض المؤرّخين العرب المعاصرين بالدّراسة والتّحليل، وسيكون البحث في مسألة المعرفة عند أفلاطون انطلاقاً من هذين العنصرين الهامين، اللذين اهتمّ بهما معظم المؤرّخين العرب المعاصرين في دراسة فلسفته.

وسيكون لمسألة الوجود عند افلاطون نصيب في دراستنا هذه؛ حيث إنّ فلسفة الوجود عنده، تتمثّل في ثلاث مراتب، هي: الوجود الطبيعي، والوجود الإنساني، ثمّ الوجود الإلهي. ولمّا عني المؤرّخون العرب المعاصرون بدراسة هذه المسألة الوجوديّة الأفلاطونيّة؛ كان لزاماً علينا، أن نتناولها بالبحث والدّراسة والتّقويم.

أمّا الأخلاق والسياسة في الفلسفة الأفلاطونيّة، والارتباط بينهما، فقد بدا واضحاً أهميتهما لدى المؤرّخين العرب المعاصرين، الذين لم يغفلوا عن هذا الجانب، وتناولوه بالبحث والدّراسة والتقويم؛ لذا غدا من الضروري، أن تتكامل جوانب دراستنا هذه بتناول هذه المسالة الهامّة في فلسفة أفلاطون، وبيان مواقف وتوجهات ورؤى بعض مؤرّخي الفلسفة العرب المعاصرين – محور الدراسة – منها.

وبعد، فقد أوليتُ اهتماماً خاصاً بتناول مواقف وتوجهات ورؤى بعض المؤرخين العرب المعاصرين من فلسفة أفلاطون بجوانبها المختلفة، وهم:

1 – عبد الرحمن بدوي.

2 – فؤاد زكريا.

3 – أميرة حلمي مطر.

4 – فتحي التريكي.

وانطلاقاً من هذا التقديم الموجز لموضوع الدراسة، ارتأت الباحثة طرح إشكاليتها الأساسية تحت عنوان: **نظرات بعض مؤرّخي الفلسفة العرب المعاصرين في فلسفة أفلاطون**، بحيث تضمن هذا العنوان أربعة فصول رئيسة:

الأول: تحدّث عن فلسفة أفلاطون، وتضمن أربعة مباحث فرعية، الأول تحدّث عن نظرية المعرفة عند أفلاطون، والثاني تحدّث عن الوجود عند أفلاطون، والثالث تحدّث عن السياسة عند أفلاطون، والرابع تحدّث عن الأخلاق عند أفلاطون.

أما الفصل الثاني من الدراسة، فقد تم تخصيصه لدراسة مواقف بعض مؤرّخي الفلسفة العرب المعاصرين من نظرية المعرفة عند أفلاطون، وقد تضمّن هذا الفصل عدة مباحث:

المبحث الأول: السفسطائية بين الهدم والبناء.

المبحث الثاني: الرياضيات والعلم الطبيعي.

المبحث الثالث: المنهج الجدلي (الديالكتيكي)، ومراتب المعرفة.

المبحث الرابع: الأسطورة.

المبحث الخامس: العقلانية الأفلاطونية.

المبحث السادس: الذاتية والموضوعية في نظرية المعرفة.

المبحث السابع: تحليل فؤاد زكريا لحجة الأحلام.

المبحث الثامن: الصلة بين العالم الحسي وعالم الصور.

أما الفصل الثالث من الدراسة، فقد تم تخصيصه لدراسة توجهات بعض مؤرّخي الفلسفة العرب المعاصرين من الوجود عند أفلاطون، وقد تضمّن هذا الفصل عدة مباحث:

المبحث الأول: طبيعة المثل.

المبحث الثاني: طبيعة الصور.

المبحث الثالث: عالم الصور.

المبحث الرابع: الألوهية.

المبحث الخامس: التفرقة بين النفس والجسد.

المبحث السادس: مشكلة الموت.

المبحث السابع: الزمان.

المبحث الثامن: الثنائية بين المادة والنفس.

المبحث التاسع: النقد الأنطولوجي لفكرة الطبيعة.

أما الفصل الرابع من الدراسة، فقد تم تخصيصه لدراسة رؤى بعض مؤرّخي الفلسفة العرب المعاصرين من السياسة والأخلاق عند أفلاطون، وقد تضمّن هذا الفصل مبحثين:

- المبحث الأول: رؤى بعض مؤرّخي الفلسفة العرب المعاصرين من السياسة عند أفلاطون:

أولاً: العدالة.

ثانياً: الفيلسوف وأزمة العصر.

ثالثاً: الصلة بين السياسة والأخلاق.

رابعاً: المثالب التى أخذها بعض المؤرّخين العرب المعاصرين على أفلاطون.

- ظاهرة الرق.
- استبعاد الطبقة الثالثة من الحكم، واحتقار العمل اليدوي.

- الموسيقى ومبدأ القوة.
- الأفكار الأفلاطونية المتضاربة.

خامساً: السياسة والتربية:

- المبحث الثاني: رؤى بعض مؤرّخي الفلسفة العرب المعاصرين من الأخلاق عند أفلاطون:

أولاً: الخير.

ثانياً: الفضيلة.

ثالثاً: الأخلاق والفن

رابعاً: ارتباط فلسفة الجمال بالواقع الفني عند مطر.

خامساً: الفلسفة والشعر.

سادساً: أثر فلسفة أفلاطون على الابتكار من وجهة نظر بعض المؤرّخين العرب المعاصرين.

أما الخاتمة، فتحتوي عرضاً موجزاً لأبرز ما جاء في الدراسة ، وما أوصلت إليه من نتائج.

الفصل الأول

فلسفة أفلاطون

- المبحث الأول: نظرية المعرفة عند أفلاطون:
  - العالم الحسي والعالم المعقول.
  - طبيعة العلم.
  - درجات المعرفة.
  - نظرية المثل.
- المبحث الثاني: الوجود عند أفلاطون:
  - النفس.
  - نظرية الخلق أو نشأة التكوين عند أفلاطون.
  - وجود الله.
- المبحث الثالث: السياسة عند أفلاطون:
  - العدالة.
  - طبقات المجتمع.
  - دور المرأة في الحياة السياسية.
  - نظام الحكم.
- المبحث الرابع: الأخلاق عند أفلاطون:
  - الفضيلة.

مقدمة:

تناولتُ في هذا الفصل فلسفة أفلاطون بنظرياتها المختلفة، من معرفة، ووجود، وسياسة،

وأخلاق. والفلسفة بالنسبة لأفلاطون، هي علم الفكرة، ولم يجعل كلّ فرع، من فروع فلسفته، مستقلاً في كتاب؛ بل عند دراسة أية محاورة من محاوراته، فإنّنا نجدها تبحث في أكثر من فرع من فروع فلسفته؛ ولا تقف الأمور عند هذا الحدّ، بل إنّ فلسفته نفسها، ترتبط بفروعها، ومذاهبها المختلفة، ارتباطاً كبيراً؛ فالمعرفة ترتبط بالوجود، والسياسة ترتبط بالأخلاق، إلى حدّ يصعب الفصل بينهما. وقد قمت بتناول نظرية المعرفة، انطلاقاً من عنصرين مهمين، أولهما: مشكلة المعرفة؛ حيث التفريق بين العلم الصحيح، والعلم غير الصحيح. وثانيهما: نظرية المثل، التي تشكل أساس فلسفته، والتي هي الأساس في نظرية المعرفة. أما الوجود، فقد تناولته من حيث، النفس الإنسانية، ومصيرها، وخلودها؛ ثمّ نشأة الكون وتكوينه ووجوده، وأخيراً، الوجود الإلهي.

أما السياسة عنده، فقد تناولتُها، من حيث المدينة الفاضلة، التي أراد أفلاطون من تأسيسها إسعاد البشرية، والوصول إلى مثال الخير. وفي القسم الثاني من السياسة، تناولتُ الحديث عن المرأة، ودورها في الجانب السياسي. وتناولتُ أيضاً، الحديث عن أنظمة الحكم، بنوعيها، الصالح والفاسد؛ فالحكومة التي يريدها أفلاطون هي، الحكومة الصالحة، حكومة الفلاسفة، الذين يمتازون بالحكمة والمعرفة.

أما في الأخلاق: فقد انطلق أفلاطون من: أولاً: علاقة النفس بالجسد؛ حيث إنّ النفس، تحيا حياة سابقة في عالم المعقول، وهو ما يسميه أفلاطون عالم المُثل، ولكن هذه الحياة لم تدم؛ حيث عوقبت النفس فحلّت في جسد في عالم المحسوس، العالم المرئي، وبالتالي أصبحت النفس صورة عن عالم المثل؛ حينها أصبح هذا الجسد عائقاً بين النفس وفضيلتها.

ثانياً: ينطلق هذا الأمر أيضاً، من نظرية المثل؛ حيث يقوم على أساس أنّ الفضيلة، هي المعرفة، والمعرفة مرتبطة ارتباطاً مباشراً بنظرية المثل، التي إلى صنع القرار الأخلاقي.

وعليه، فقد أفردتُ للفضيلة التي تناولها أفلاطون في أغلب محاوراته، مبحثاً في هذا الفصل، وضّحتُ فيه، ما الفضيلة، وما أجزاؤها المختلفة.

المبحث الأول: نظرية المعرفة عند أفلاطون:

أ- العالم الحسي والعالم المعقول:

كانت أمام أفلاطون وجهتا نظر في نظرية المعرفة، وحاول التوفيق بينهما: أولاهما: النظرية الحسيّة، التي ترى أنّ المعرفة هي ما يحصل، من انطباعات حسيّة. وثانيتهما: النظرية العقلية. وما أراد أن يوصله لنا أفلاطون، هو أنّ المعرفة ليست معرفة حسيّة خالصة، وليست معرفة عقليّة خالصة. ففي الكتاب السادس من محاورة "الجمهورية"، يفرّق أفلاطون بين عالمين: العالم المنظور أو عالم المحسوسات أو العالم المرئي، وعالم المعقول أو عالم المثل[1].

زد على ذلك أنّه يقسّم العالم المنظور أو المحسوس إلى قسمين، القسم الأول، يعبّر عن الصّور، أي الظلال أولاً، ثم الأشباح المنطبعة في المياه، وعلى أوجه الأجسام المعتمة المصقولة اللامعة، وكل التمثيلات الأخرى المشابهة لها. أمّا القسم الثاني من العالم المنظور، فيشتمل على الأشياء الواقعية، أي الكائنات الحية المحيطة بنا، وكل ما صنعته يد الطبيعة والإنسان[2]. أمّا العالم المعقول، فيشمل، المثل، والأشياء الرياضية. وعليه، تنقسم المعرفة إلى معرفة عقلية، يدركها العقل والفكر، ومعرفة حسيّة (الظنّ)، وأداتهما الإدراك الحسي والتخيل [3].

ب- طبيعة العلم:

لقد تناول أفلاطون مشكلة طبيعة العلم، في محاورة "ثياتيتوس"؛ وتبدأ هذه المحاورة، بتأكيد سقراط على أنّ العلم والحكمة شيء واحد [4]. ولكن سقراط، يقرّ بأنّه لا يعرف، ما هو العلم بذاته؟[5]. وعليه، فثئيتتس، يعرف العلم على أنّه "ليس العلم سوى الإحساس"[6]. وهو بهذا التعريف، يقارب ما ذهب إليه (بروتاغوراس Protagoras)[*]، من أنّ الإنسان معيار أو مقياس الأشياء جميعاً، فالموجودة منها هو معيار وجودها، وغير الموجودة هو معيار لا وجودها. وهذا يدلّ على أنّ الحقيقة نسبية، وبالتالي لا يمكن أن نصل إلى معرفة ثابتة. وبالتالي، فإنّ هذا يعبر عن قيمة الرأي، أو الظنّ، والوهم، كقيمة فردية مطلقة، ما يبدو للمرء هو في الواقع على ما يبدو له. وفي هذا المقام "الظهور" ينطبق على "الشعور"، وفي كلّ المجال الحسيّ[7].

1- أفلاطون (2004)، جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ص 399. انظر: أيضا، أفلاطون (1985)، جمهورية أفلاطون، ترجمة: حنا خبّاز، ط 5، بيروت: دار القلم، ص 203.

2- انظر: أفلاطون (2004)، جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 400.

3- انظر: المرجع السابق، ص 152.

4- انظر: أفلاطون (1971)، الثئيتس، ترجمة: فؤاد جرجي بربارة، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ص 82 – 83.

5- انظر: المرجع السابق، ص 89.

6- المرجع السابق، ص 103.

* - فيلسوف يوناني 481 – 411 ق. م، تتلمذ على يد ديمقريطس، يعد من أشهر السفسطائيين، ومن أوائلهم، عاش في النصف الأخير من القرن الخامس ق. م، نفي من أثينا بسبب نزعته الإلحادية.

7- انظر: أفلاطون (1971)، الثئيتس، ترجمة: فؤاد جرجي بربارة، مرجع سابق، ص 28. انظر: أيضا، البدور، سلمان فضيل (2011)، رؤية نقدية لميتافيزيقا المعرفة عند ابن سينا، مجلة أفكار، العدد 274، عمان: وزارة الثقافة، ص 7.

كما يُناقش أفلاطون، هنا، فلسفة التغيّر والصيرورة، الدائمة المستمدّة من فلسفة "هيراقليطس"، والتي تتفق إلى حدٍّ كبير، مع موقف بروتاغوراس السابق، وبعد أن يبيّن أفلاطون استحالة التسليم المطلق، بهذه الآراء، يشير بطرف خفي إلى ضرورة افتراض المثل العقلية، حيث يقدّم محاولتين أخريين في تعريف العلم، الأولى، هي قوله بأنّ العلم، هو الرأي الصادق[1].

والثانية هي قوله، إنّ العلم هو الرأي الصادق المؤيّد، بالبرهان العقلي، غير أنّ هذين التعريفين، يفشلان بدورهما لعدم إمكانية الوصول إلى معيار محدد، لصدق الأحكام أو الظنون؛ لأنّ التفسير العقلي، يحتاج إلى تفسير، فمثل هذا التعريف، يظهر على أنّه، يدور في حلقة مفرغة[2]. وقد طرح أفلاطون مثالاً مهماً جداً، وهو مثال الإبصار؛ فاللون الأبيض، مثلاً، ليس شيئاً ما خارج عينيك، ولا هو شيء ما في عينيك، ومن هنا، فعملية الإبصار تتمّ بواسطة حركة العين، باتجاه اللون الأبيض، وليس في العين نفسها، لأنّه لو كان كذلك، لكانت رؤيته دائماً. وبالتالي، فهذه العملية تتمّ بناء، على حركة ما بين العين، والشيء حتّى تستمرّ رؤيته. وهذا يمتّ بصلة كبيرة إلى النفس، مبدأ كل ّحركة. ومن هنا، فانطباعات الحس ناتجة عن عملية تأثر وتأثير بين الذي يرى، والشيء المرئي. وهذه الانطباعات التي تختلف من إنسان لآخر لا تشكل معرفة. وبما أنّ الشيء يعادل نفسه بنفسه، فلن يصير أكبر أو أصغر مما هو عليه. وسيبقى هذا الشيء معادلاً نفسه بنفسه، إذا لم يتعرض لعمليتي الزيادة والنقصان. ثمّ إنّ الصيرورة هي الأساس في التّحول والتغيّر، وأن يصير الشيء على ما هو عليه، إذ دون الصيرورة يستحيل على أي شيء أن يصير[3]. ومن هنا، فالعلم، والإدراك الحسي، (الإحساس) ليسا واحداً، برأيه.

ولكن هذا لا يعني أنّ أفلاطون ينكر المعرفة الحسية؛ حيث إن الحواس هي الأساس، الذي تقوم علية نظرية المعرفة. فكل حسّ له مدركه الخاص، ومن هنا، لا يمكن إدراك أي محسوس، إلا بالحاسة المسؤولة عنه [4].

ومن هنا فالمعرفة أو العلم، تعني الرأي الصحيح، أو الحكم الصحيح [1]. وبعد ذلك، يتوصل سقراط إلى أنّ العلم والرأي الصحيح على ما يبدو، شيء مختلف [2]. لذا يأتي ثئيتتس بتعريف آخر: إنّ العلم أو المعرفة حكم صادق أو ظن صادق، بالبرهان، أو بالتفسير العقلي[3].

1- انظر: أفلاطون (1973)، ثياتيتوس أو عن العلم، ترجمة: أميرة حلمي مطر، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص 9.

2 - انظر: المرجع السابق، ص 9- 10.

3- انظر: أفلاطون (1971)، الثئيتس، ترجمة: فؤاد جرجي بربارة، مرجع سابق، ص 109- 113.

4- انظر: المرجع السابق، ص 183.

لكن الظنّ الصادق يفترض حتمياً معرفة هذه الخاصة المميزة، أي لو كان لدينا ظنّ صادق عن شيئين، فنحن نعرف بالتالي، ما يميزه عن غيره، واشتراط إضافة المعرفة بالخاصة المميزة للظنّ الصادق، لكي يتحول إلى علم، لا يعني إلا أنّنا لكي نعرف، ما هو العلم، ينبغي علينا أن نضيف العلم بالخاصة، إلى الظنّ الصادق، الموجود لدينا، هذا معناه الوقوع في دائرة مفرغة، أي التعريف بالمعرّف. كذلك تنتهي المناقشة ظاهرياً إلى نتيجة سلبية، حين يتضح أنّ العلم يختلف عن الإحساس، كما يختلف عن الحكم السابق، كما يختلف عن الظن الصادق المؤيد بالبرهان. ولكن المؤكد أنّ هذه المحاورة أشارت ضمنياً إلى حقيقة المعرفة العلمية، ذلك؛ لأنّ النقاش الذي دار فيها كان يتناول موضوعات، ليست هي– في الحقيقة – الموضوعات الصالحة للمعرفة العلمية، عند أفلاطون، ومن هنا، فالعلم الذي يقصده أفلاطون، ليس العلم بالجزئيات؛ بل العلم بالمُثُل، أو بالحقائق الكلية المعقولة[4].

ج– درجات المعرفة:

فالمعرفة بالعالم المحسوس، هي معرفة ظنيّة، أمّا المعرفة التي تتناول العالم المعقول، فهي معرفة يقينيّة، وتسمّى بالعلم اليقيني، أو التعقل [5]. وقد جعل أفلاطون أربع درجات للمعرفة، أدناها الوهم أو التخيّل، وأعلاها، العقل، وثانيها، الفكر أو الفهم، وثالثها، الظنّ الصادق أو الاعتقاد. ويوازيها أربع درجات للوجود، وهي: الظّلال، والمُثل، والرياضيات، أو الحقائق الرياضية، والمحسوسات، بما فيها من حيوانات ونباتات [6]. وما دام "أفلاطون" قد وفق في إثبات اللاوجود؛ فإنّه يكون قد وفّق، في تفسير الأحكام الخاطئة، فالأحكام الخاطئة، ما هي، إلا إثبات علاقة غير قائمة [7].

إنّ المنهج الديالكتيكي، هو وحده القادر، على الارتفاع من المحسوس إلى المعقول (المبدأ الأول ذاته)، وهو وحده القادر على أن يخلّص النّفس من الجهل، ويرفعها إلى أعلى، مستخدماً في ذلك العلوم الرياضية، وبالتالي، فالديالكتيك أو الجدل، هو قمة العلوم وتاجها[8].

وقد لجأ "أفلاطون" إلى الأسطورة؛ ليوضح الأشكال الأربعة للمعرفة، ففي "الجمهورية" نجد أسطورة الكهف، التي يتصوّر فيها مجموعة من الرجال، يعيشون في كهف، تطلّ فتحته على النّور، ويليها، ممر يوصل إلى الكهف، ولكن هؤلاء الرجال الذين يعيشون في الكهف، قُيِّدوا بسلاسل من

1– انظر: أفلاطون (1971)، الثيبتس، ترجمة: فؤاد جرجي بربارة، مرجع سابق، ص 193.

2– انظر: المرجع السابق، ص 227.

3– انظر: أفلاطون (1973)، ثياتيتوس أو عن العلم، ترجمة: أميرة حلمي مطر، مرجع سابق، ص 20.

4– انظر: المرجع السابق، ص 20– 22.

5– انظر: أفلاطون (2004)، جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 392– 393.

6– انظر: المرجع السابق، ص 402.

7– عباس، محمد (2008)، أفلاطون والأسطورة، بيروت: التنوير للطباعة والنشر، ص 100– 101.

8– انظر: أفلاطون (2004)، جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 428 – 429.

حديد، من أرجلهم وأعناقهم، بحيث لا يستطيعون الحراك نهائياً، ولا يرون أيّ شيء سوى ما يقع أمام أنظارهم، ومن وراء هؤلاء الرجال، توجد نار مشتعلة، وُضِعت في مكان عالٍ، وبالتالي، لا يرون إلا ظلالها المنعكسة، على حائط الكهف، وبين النّار والسجناء طريق مرتفع، وعليه جدار صغير، وعلى طول هذا الجدار، قوم يحملون أدوات صناعيّة مختلفة الأشكال، وجزء من هؤلاء الناس يتكلّم، والجزء الآخر صامت. ولمّا كان هؤلاء السجناء، لا يستطيعون رؤية إلا ما يقابلهم، فلم يشهدوا طيلة حياتهم، إلا الظلال المعكوسة بكلّ الأشياء، وبالتالي، يعتقدون أنّها الحقيقة، فهم لا يعرفون من الحقيقة في كل شيء إلا الأشياء المصنوعة، وهم يعتقدون، أنّ الأصوات التي يسمعونها صادرة عنها. ولو فرضنا أنّ أحد السجناء، فُكَّت قيوده، وأجبر على الوقوف، والتطلع خلفه، ورفع عينيه نحو الضوء، فسوف ينبهر إلى حدّ يعجز معه عن رؤية الأشياء التي كان يرى ظلالها من قبل. ولو جاء أحد، وأخبره أنّ ما كان يراه من قبل أوهام، وأنّ ما يراه –الآن– هي الحقائق، ما دامت عينيه قد اتّجهت نحو الوجود الحقيقي، وأصبحت رؤيته له أوضح، فلن يصدقه؛ بل يعتقد أنّ الظلال التي كان يراها أكثر حقيقة مما يراه الآن، فيستدير مرة أخرى، إلى الكهف. فهو يحتاج إلى التعوّد تدريجياً، قبل أن يرى الأشياء في العالم العلوي. ففي البداية، من السهل عليه أن يرى الظلال، ثمّ صور الناس، وبقية الأشياء منعكسة على صفحة الماء، ثمّ الأشياء ذاتها، وبعد ذلك، يتطلع إلى السماء، وما فيه من نجوم في أثناء الليل، وآخر ما يستطيع أن يتطلع إليه هو الشمس ذاتها، لا في أشعتها المنعكسة في الماء، أو أيّ شيء آخر. وعندها، سيبدأ في استنتاج، أنّ الشمس هي أقل الفصول والسنين، وأنّها تتحكم في كلّ ما في العالم المنظور، وأنّها علة لكلّ ما كان يراه، هو ورفاقه، في الكهف. وإذا ما تذكّر هذا الشخص، مسكنه القديم، وأصحابه السجناء، يفرح لحاله، ويرثي لحالهم. ولو عاد إلى مسكنه القديم، محاولاً إظهار الحقيقة لرفاقه، ليحررهم من قيودهم، ويقودهم إلى أعلى لسخروا منه؛ بل وانقضّوا عليه بالفعل. وهذا الشخص يفضل أن يعيش تابعاً، في العالم المعقول، من أن يكون أميراً في عالم الظلال.

إنّ السجن، في هذه الأسطورة، يقابل العالم المنظور، ووهج النار الذي كان ينير السجن، يناظر ضوء الشمس، والصعود إلى فوق، يشبه صعود النفس إلى العالم المعقول، حيث، مثال الخير هو آخر ما يرى، وهو لا يرى، إلا بمشقة عظيمة، وإذا تمّت رؤيته، علم أنّه علة كلّ جمال وحقّ، وأنّه أصل النّور في هذا العالم المرئي، ومنبع العقل، والحقّ في العالم المعقول. أمّا الجدار الصغير الموجود، على طول الطريق المرتفع، فهو الحدّ الفاصل بين المعرفة التي تتناول العالم المنظور، بأشباحه وظلاله، والعالم المعقول بحقائقه الثابتة.

وأسطورة الكهف تعبر عن المقولة الرئيسة، في نظرية المعرفة، عند "أفلاطون"؛ فمثال الخير، الذي يقابله نور الشمس في الأسطورة، هو الموضوع الحقيقي للمعرفة، وهذا الموضوع ثابت، وراسخ،

والثبات يُعتبر شرطاً أساسيّاً، لقيام معرفة حقيقية غير متغيرة[1]. وتتمّ معرفة هذا الوجود الثابت، بواسطة نظرية التذكر التي سنذكرها في مبحث الوجود.

د- نظرية المثل:

يعني "أفلاطون" بالمثال (eidos) الحقيقة الثابتة وراء الظواهر المحسوسة الدائمة التغيّر. والمصدر السقراطي لنظرية المثل الأفلاطونية، يتمثل في محاولة سقراط تحديد تعريفات ثابتة، للتصورات الأخلاقية؛ إذ كان يبحث عن ماهية الشجاعة، أو العدل؛ لكي ينتهي إلى الحقيقة الثابتة، التي لا تتغير مهما تغيرت أمثلتها.أمّا نظرية المثل في المحاورات الأفلاطونية، فقد اتسعت لتفسير جميع الموجودات، سواء منها الأخلاقية أو الطبيعية [2].

وبالرغم من أنّ عالم المعقول، يتألف من الأشياء الرياضية، والمثل، إلا أنّه ينبغي علينا، أن نفرّق بينهما، فالأشياء الرياضية، التي تشتمل على الأعداد، والكميات، هي حقائق واقعة في الوسط، بين المثل والمحسوسات، لأنها من ناحية، خالدة وثابتة، ومن ناحية أخرى، متعددة، بينما يكون المثال واحداً ووحيداً[3]. ومن هنا، فأفلاطون يفكر في الطبيعة كلها، ويرى في الماهية الموضوع الثابت للعلم، وهذا الموضوع متميّز من الأشياء الحسيّة. وهذه الماهيات، هي المثل، والأشياء الحسيّة، لها وجود إلى جانب وجود المثل، ولها أسماء بمقتضى هذه المثل، فالأشياء لها من الوجود، بقدر ما تشارك في المثل[4]. " لكن الضعف الجدي في هذه النظرية هو في صعوبة تطبيقها في الطبيعيات والبيولوجيا. وتنهار عندما نصل إلى الأمور العامة وغير النظيفة (القذرة)"[5].

المبحث الثاني: الوجود عند أفلاطون:

ترتبط نظرية الوجود عند أفلاطون، ارتباطاً كبيراً بنظرية المعرفة، وقد تناولتُها بالدراسة، من ثلاثة جوانب: النفس، ونظرية الخلق أو نشأة الكون، ووجود الله.

أولاً: النفس:

1- الموت وخلود النفس: يضع أفلاطون على لسان سقراط، حجر الأساس في محاورة "مينون" لعلاقة النفس بالوجود، من حيث إنّ حقيقة الموجودات توجد، دائماً، في نفوسنا، ونتيجة لهذا؛ فالنفس خالدة. "إذن، فإذا كانت حقيقة الموجودات توجد، دائماً، في نفوسنا فلا بدّ أن تكون النفس

1- انظر: أفلاطون (2004)، جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 403 - 409.

2- مطر، أميرة حلمي (1998)، الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، القاهرة: دار قباء للنشر والتوزيع، ص 162- 163. انظر: أيضا، الخضيري، زينب محمود (1998)، لاهوت التاريخ عند القديس أوغسطين، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر، ص 109.

3- انظر: التريكي، فتحي (1978)، أفلاطون والديالكتيكية، تونس: الدار الواسطة للنشر، ص 74.

4- انظر: فرنر، شارل (1968)، الفلسفة اليونانية، ترجمة: تيسير شيخ الأرض، بيروت: دار الأنوار، ص 93.

5 - البدور، سلمان فضيل (2014)، ملخصات محاورات أفلاطون، ط1، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص 102.

خالدة"[1].

2-براهين خلود النفس:

أ- برهان التضاد: يشير، هنا، قبل ذكره برهان التّضاد إلى تقرير مذهب ديني من التعاليم الأورفية[*]، حيث إنّ النفوس التي كانت هنا، كانت موجودة في العالم الآخر (هاديس)، وهي لن تتوقف عند حدٍّ معين، فهي ستعود إلى هنا، وتولد من الموتى، فالأحياء يأتون من الأموات[2].

ب- برهان التذكر: وكعادته الجدلية في محاوراته، لا يكتفي أفلاطون ببرهانه الأول، بل يتعدّاه إلى البرهان التالي، وهو برهان التذكر، ويقوم هذا البرهان على أنّ علمنا الحالي يقوم على ما قد تعلمناه قبل ميلادنا، وهذا له علاقة مباشرة، بعالم المثل، ومن هنا، فالنفس خالدة، فهذه النفس ما كانت لتعرف شيئاً، لو لم تكن قد كانت موجودة، في مكان سابق قبل حلولها في الجسد.

ج- برهان البساطة: يأتي أفلاطون بدليل ثالث، على خلود النفس بعد الموت، وهو برهان البساطة الذي يتضمن الحديث، عن المركب، والبسيط، والماهية، والجوهر، وعدم تغير الجوهر، والثابت والمخفي، والمرئي، وتناسخ الأرواح. فالشيء المركب يتركب من أجزاء، وهو يتحلل إلى هذه الأجزاء، أمّا البسيط فهو لا يتحلل إلى أجزاء؛ لأنّه بسيط، لا يتكون من أجزاء. ولو قارنا الثبات والتغير؛ لوجدنا البسيط ثابتاً لا يتغير من حالة إلى أخرى، أمّا المركب، فهو غير ثابت.

د- برهان الحركة: وقد جاء ببرهان آخر، على خلود النفس، في محاورة "فايدروس"، يقوم على مبدأ استمرارية النفس في تحريك ذاتها مقارناً ذلك، بأنّ الذي يحرك غيره لا بدّ أنّ هناك من يحركه، ولا يتصف بالاستمرارية والديمومة، وذلك، لأنه بمجرد توقف حركته ستتوقف حياته، وبالتالي وجوده [3].

هـ - برهان عدم الفناء: يورد أفلاطون في الكتاب العاشر من محاورة " الجمهورية "، برهاناً على خلود النفس، وهو برهان ضعيف جداً، حيث إنّ النفس، يستقر فيها العديد من الرذائل كالظلم، والجبن، والإفراط، والجهل؛ ولكن هذا لا يعني أنها تفسدها وتبددها؛ فالشر الأخلاقي هو الشر الوحيد الذي

---

1 - أفلاطون (2001)، مينون، ترجمة: عزت قرني، القاهرة: دار قباء، ص 122.

* - اسم أطلق على دين كان يعتنق ويمارس في اليونان القديمة والعالم الهلنستي، وقد ارتبطت أدبيا بأسطورة أورفيوس.

2- انظر: أفلاطون (1954)، محاورات أفلاطون، أوطيفرون، الدفاع، أقريطون، فيدون، ترجمة: زكي نجيب محمود، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والنشر، ص 192- 193.انظر: أيضاً، أبو ريان، محمد علي (1972)، تاريخ الفكر الفلسفي، الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، ج 1، ط4، الإسكندرية: دار الجامعات المصرية، ص 35. انظر: أيضاً، أفلاطون (1973)، محاورة فيدون في خلود النفس، ترجمة: عزت قرني، القاهرة: مكتبة الحرية الحديثة، ص 46- 47.

3- انظر: أفلاطون (2000)، محاورة فايدروس، ترجمة: أميرة حلمي مطر، القاهرة: دار غريب، ص61- 62.

تتعرض له طبيعة النفس، والنفس لا تفنى بالخطايا، لأن ذلك لا يحدث بالفعل، فلا بدّ أن السبب في ذلك لأن النفس لا تقبل بالفناء[1].

3- طبيعة النفس:

لعلّ أفلاطون يمثل طبيعة النفس خير تمثيل، في أسطورة المركبة المجنحة، حيث السائق والجوادان، والمركبة؛ فالسائق يمثل العقل. أمّا الجوادان، فالأول من أصل كريم، ويمثل الشجاعة، أمّا الثاني، فهو عنيد ذو مقاومة، وهو يمثل الشهوة[2]. والنفس تتغذّى على المعارف، وتنحصر المعارف في النفس ذاتها [3].

ففي محاورة "الجمهورية"، يقسّم النفس إلى ثلاث قوى عليا، وهي العقل (القوة العاقلة)، والقوة الغضبيّة، والقوة الشهويّة. وكل واحدة من هذه القوى لها فضيلتها، ولها ما تلتزم به وما يمثل بالنسبة لها الخير الخاص؛ فالقوة العاقلة، خيرها الخاص بالحكمة، والقوة الغضبيّة خيرها الخاص بالشجاعة. أمّا القوة الشهوية، فخيرها الخاص بالعفة. ففي القوة العاقلة يحدث، تأمل ما هو معقول (عالم المثل)، وتأمل الله والعالم الآخر. ولا يكتفي أفلاطون بالفضائل الثلاث السابقة الذكر، بل يضيف إليها فضيلة رابعة، هي العدالة ومن هنا، فالعدالة تحقق الانسجام بين الفضائل جميعاً، وتجعل من الكثرة وحدة، وبذا ترتبط بعالم المثل[4].

وهذه النفس ينكشف وجودها بوساطة؛ فالمعرفة الأسمى هي التي ترتبط بالعقل وحده لا الحواس. والجسد يحول بين الإنسان والبحث؛ فالعدل المطلق؛ أي العدل في ذاته، والخير المطلق؛ أي الخير في ذاته، والجمال المطلق، أي الجمال في ذاته؛ لا تستطيع النفس الوصول إليها إلا بالفكر وحده، وهذا لا يتمّ إلا عن طريق العقل وحده، فالنفس هي مركز العقل، وبالتالي، غايتها المعرفة والبحث عن الحقيقة[5].

ثانياً: نظرية الخلق أو نشأة الكون عند أفلاطون:

من الأهمية بمكان، بادئ ذي بدء، القول إنّ محاورة "طيماوس"، هي المحور الأساسي في تناولي التكوين والوجود؛ أي نظرية الخلق أو نشأة الكون.

فلقد تناول أفلاطون في هذه المحاورة، القول في كون العالم، ومافيه من الحيوان؛ حيث يوضّح أفلاطون بأنّ الكائن الدائم، هو كلّ ما فهم بالعقل، وهو الموجود أبداً. أمّا الذي نتصوره بالرأي،

---

1 - انظر: أفلاطون (2004)، جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة: فؤد زكريا، مرجع سابق، ص 521- 537.

2- انظر: أفلاطون (1995)، محاورة كراتيليوس، في فلسفة اللغة، ترجمة وتقديم: عزمي طه السيد أحمد، ط1، عمان: وزارة الثقافة، ص 15.

3- أفلاطون (2001)، بروتاغوراس، ترجمة: عزت قرني، القاهرة: دار قباء، ص 72.

4- أفلاطون (2004)، جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 316- 320.

5- انظر: أفلاطون (1954)، محاورات أفلاطون، أوطيفرون، الدفاع، أقريطون، فيدون، ترجمة: زكي نجيب محمود، ص 179-181.

وبالحواس، وخاضع للصيرورة والفناء، وليس له وجود ثابت حقيقي، فهو الذي يكون على الدوام؛ ولكنه ليس موجوداً أبداً. وكلّ شيء يُصنع، يجب أن يُخلق بسبب ما بالضرورة، فالصانع صنع المتغيّر على غرار اللامتغيّر. وهذا العالم، صنعه الله، وهو ينظر إلى مثال أزلي، هو مثال عالمنا، وعالمنا نسخة عنه. فالله الخيّر، الصانع، المبدع، صنع هذا العالم من التولّد، وجاءت الأشياء شبيهة به تقريباً، ولا يكون منها أيّ شيء سيئاً[1].

ويرى أفلاطون أنّ الله قد أوجد الترتيب والنظام في العالم كلّه، الذي ينقل كل شيء من الفوضى إلى النّظام؛ فالنّظام أفضل من الفوضى. فلما صنع الله المخلوقات العاقلة، والمخلوقات غير العاقلة، من الأشياء المرئية بالطبيعة، ميّز بينهما، فالمخلوق غير العاقل لا يمكن أن يكون أجمل، ولا أفضل من المخلوق العاقل. أما العقل، فمن المستحيل أن يضعه الله في شيء خالٍ من النفس، ولهذا عندما صُنع الكون، وُضع العقل في النفس، ووُضعت النفس في الجسم، وبالتالي، فالعالم أتى إلى الوجود مصنوعاً حياً، موهوباً بالنفس، والعقل من قبل العناية الإلهية[2]. وهذه النفس، لم يصنعها بعد الجسم، بل صنعها قبله. وهي أفضل الأشياء التي أبدعها الخالق؛ فالنفس صيغت طبقاً لإرادته، وقد رتب في داخلها الكون الفاني، ومن ثم جلب الاثنين معاً، ووحّد مراكزهما مع بعضهما بعضاً، وبثّ النفس في كل مكان من المركز إلى محيط السماء، حتى يصبح جسم السماء مرئياً، أما النفس فهي غير مرئية، وهي تشارك في العقل والتناغم، وهي مصنوعة بأفضل الطبائع الأزلية. وقد أحدث الصانع الكواكب الثلاثة لتتحرك بسرعة متساوية [3].

أمّا الزمان عنده، فهو حادث، أوجده الصانع مع السماء الحادثة، وطبيعة الزمان، تقدّر بأدوار الكواكب، وجميع الفلك؛ بسبب أنّ الليل والنهار، يحدثان نتيجة لحركة الفلك؛ وأمّا الشهور، فتكون من أدوار القمر، إذا قطع فلكه، ولحق الشّمس. بينما السنون، فهي نتيجة لقطع الشمس فلكها[4].

وقد أوجد الله عالماً واحداً وحسب. وعليه، فالمبدَع؛ مادي بالضرورة، وهو مرئي، ملموس، وبالتالي، فالله، خلق الكون من أربعة عناصر؛ هي، النار، والتراب، والماء[5].

وقد جعل الله جسم العالم، كرويّ الشكل، حتّى يتضمّن بداخله، كلّ الأشكال الأخرى، وهو يتحرك حركة دائرية، حول المركز الثابت، الذي وضع الخالق فيه النفس، وهذا العالم يتكون من

1- انظر: أفلاطون (1994)، المحاورات الكاملة، المجلد الخامس، ترجمة: شوقي داود تمراز، بيروت: الأهلية للنشر، ص 412- 413.

2- انظر: المرجع السابق، ص 414.

3- انظر: المرجع السابق، ص 418- 420.

4- انظر: المرجع السابق، ص 424.

5- أفلاطون (1994)، المحاورات الكاملة، المجلد الخامس، ترجمة: شوقي داود تمراز، مرجع سابق، ص 415.

العناصر الأربعة كاملة، وهي محدودة بنسب، وينتج عن ذلك، أنّ العالم المكوّن منها متناهٍ[1].

ثالثاً: وجود الله:

في الحديث عن الله، سأبدأ من محاورة "القوانين"، وذلك؛ لأن هذه المحاورة، كانت آخر ما كتب أفلاطون في مرحلة الشيخوخة؛ وفيها، تصريح صريح باعتقاد أفلاطون بوجود الآلهة، وهذا الأمر، لا يقتصر عليه هو فقط؛ بل كلّ الجنس البشريّ، من اليونانيين، وغيرهم[2]. والإله علة كل شيء، لأن كلّ حادث لا بدّ له من علة. وفي "طيماوس"، يرى أنّ الله الخيّر، أراد أن تكون كلّ الأشياء صالحة، وبما أنّه وجد أنّ الدنيا المنظورة كلها ليست ساكنة، وإنّما متحركة في نمط مضطرب، بوجود النظام خارج الفوضى؛ وبالتالي، فهو أحدث العالم بوجود منظّم مرتّب، بعدما كان مضطرباً مشوشاً[3]. إذن، حدوث العالم هنا، خروج من حالة العماء، التي كانت عليها مادة هذا العالم، إلى الوجود المنظم المرتب[4]. ومن هنا يرى أفلاطون أنّ الله مقياس الأشياء. "والآن أقول إنّ الله وحده هو الذي يعتبر بحق، وبالنسبة لي، ولك " مقياس الأشياء ككلّ"[5]. يبدو أنه هنا يبطل ما ذهب إليه بروتاغوراس، من أنّ الإنسان مقياس الأشياء.

المبحث الثالث: السياسة عند أفلاطون:

لقد شغلت السياسة جانباً كبيراً، من فلسفة أفلاطون، ولعلّ محاورتي "الجمهورية" و "القوانين"، هما أساس فلسفته السياسيّة، حيث يضع أفلاطون مخططاً تنظيميّاً في محاورة "الجمهورية" يرسم فيه ملامح مدينته المثالية، التي يهدف من تأسيسها إلى إسعاد الدولة بأسرها[6].

1- العدالة:

لقد جعل أفلاطون العدل أساس هذه المدينة، حيث يبيّن أفلاطون بلسان سقراط، أنّ الظلم رذيلة وجهل، أمّا العدالة، ففضيلة، وحكمة[7]. ومن الممكن قوله، أنّ مفهوم العدالة عند أفلاطون، قد امتدّ وتشعّب؛ ليحمل في طيّاته الكثير من المعاني الأخلاقيّة، والسياسيّة، التي تحاول أن تضفي طابعاً معيناً على الأفراد والجماعات؛ فالعدالة عند أفلاطون، بدأت في الفرد، ثمّ في المجتمع.

2- طبقات المجتمع:

1- انظر: المرجع السابق، ص 417.

2- انظر: أفلاطون (1986) القوانين، ترجمة: محمد حسن ظاظا، القاهرة: مطابع الهيئة المصرية، ص 449.

3- انظر: انظر: أفلاطون (1994)، المحاورات الكاملة، المجلد السادس، ترجمة: شوقي داود تمراز، بيروت: الأهلية للنشر، ص 414.

4- انظر: السيد أحمد، عزمي طه (1975)، الكندي ورأيه في العالم بالمقارنة مع أفلاطون وأرسطو، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الكويت، الكويت، ص 174.

5- انظر: أفلاطون (1994)، المحاورات الكاملة، المجلد الخامس، ترجمة: شوقي داود تمراز، ص 225.

6- انظر: أفلاطون (2004)، جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 287.

7- انظر: المرجع السابق، ص 207 - 209.

1- طبقة العمال، فهم فئة يجب وجودها في الدولة؛ حيث تتلقى هذه الفئة أجراً مقابل الجهد الذي تبذله في الأعمال المختلفة [1].

2- طبقتا الحكام والحراس، فأفلاطون لم يترك العمال من الزّراع والصنّاع، والحرفيين، والتّجار، دون حكّام يديرون شؤونهم، وحرّاس يدافعون عنهم، وعن دولتهم، وعندما يتحدّث عن طبقة الحكام، فإنّه يرى أنّ الشيوخ، هم الذين لهم الأحقيّة في الحكم؛ فعليهم الحكم، وعلى الشباب الطاعة، ولذا، يجب أن يكونوا خير الحرّاس وأفضلهم، وأقدر الناس، وأصلحهم للمحافظة على المدينة؛ ولكي يتحقق ذلك، لا بدّ، أن يتمتّعوا بذكاء كبير، ومقدرة خاصة، وعناية كبرى بمصالح الدولة[2].

ويرى أفلاطون أنّ الفلاسفة، وهم الذين- من الواجب- أن نعهد إليهم بالإشراف على الدولة، وذلك؛ لأنّهم إذا توافرت لديهم الخبرة الكافية، فإنّهم الأجدر، خاصة، أنّهم يعرفون حقائق الأشياء، عدا عن تعلّقهم الشديد، بأيّة معرفة تكشف لهم عن شيء من تلك الماهية، التي تظل باقية أبداً، والتي لا تنال منها تقلبات الكون والفساد[3].

3 - دور المرأة في الحياة السياسية:

يقرّر أفلاطون في "الجمهورية" مشاعية النساء، والأطفال بين الحراس؛ ولكن هذا لا يعني أنّ دور المرأة يقتصر على تربية الأطفال ورعايتهم، بل يتعداه إلى إمكانية ممارسة الأعمال التي يقوم بها الرجال؛ لذا فمن الواجب أن يكون للمرأة حصة في التعليم، وفن الحرب كما هو الحال بالنسبة للرجل، ولا يفرق بينها وبين الرجال[4].

ثمة صورتان مختلفتان يقدمهما شرّاح أفلاطون، حينما يتحدثون عن مكانة المرأة عنده، أولاهما وأشهرهما، أنّه أول من دعا إلى تحرير المرأة، وساوى بينها وبين الرجل، كي تصبح كالرجل، مؤهلة لقيادة الجيوش، ورئاسة الحكومات. وثانيتهما، التي ترى أنّ أفلاطون، خير داعية للمجتمع الرجولي الذي تكون السيادة المطلقة فيه للرجل، ذلك لأنّ دعوته إلى تحرير المرأة، لم تكن إلا ستاراً يخفي وراءه كراهيته للمرأة؛ فالحقيقة أنّه أراد تحويلها إلى رجل، حينما لم يعد لها أيّ دور آخر تؤديه في ظل تطبيق نظام مشاعية النساء والملكية، إذ كان عليها، حينئذٍ، أن تخرج إلى الشارع للتعليم،

1- انظر: المرجع السابق، ص 229.

2- انظر: المرجع السابق، ص 281.

3- انظر: المرجع السابق، ص 366.

4- انظر: أفلاطون (2004)، جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 337.

والعمل، وتصبح امرأة مسترجلة [1]. ويؤكد أفلاطون مشاعية النساء في موضع آخر، أعني الباب الخامس من "الجمهورية"؛ حيث إنّ مشاعية النساء تفتح المجال للمحاربين الشباب، الذين قاتلوا بشجاعة، أن تقدم النساء كمكافأة لهم؛ لما أبلوه في المعركة، وذلك بزيادة عدد مرات المعاشرة للنساء، وهذا يؤدي إلى كثرة الإنجاب، ولا يغفل أفلاطون- كعادته - عن أمر العناية بالأطفال، حيث توكل مهمة تربيتهم، وإعدادهم إلى جهات مختصة، وأبناء صفوة المواطنين تهتم بهم المربيات اللواتي يقطنّ في مكان خاص في المدينة؛ بينما أطفال المواطنين الذين هم أدنى درجة، أو في أجسامهم عيب أو تشويه، فيخبئونهم في مكان لا يراهم فيه أحد، أمّا عملية التغذية للأطفال، فتؤكد حرصهم على أن يتزود الأطفال بالتغذية المناسبة؛ فعندما تمتلئ أثداء الأمهات باللبن يرسلن إلى دور الحضانة؛ ولكن شريطة ألا تتعرف الأمهات على أطفالهن. أمّا إذا لم تستطع الأمهات إرضاع أطفالهن، فيوفروا لهم المرضعات. ولكن هذه الأمومة لا تعوق النساء عن أعمال الحراسة؛ وذلك، لأنّ وظيفتهن تكمن في إرضاع الأطفال فقط، وليس السهر عليهم؛ فهذا من واجب المربيات والخدم[2]. يبدو في ضوء ما سبق، أنّ أفلاطون في مدينته المثالية التي رسمها في الجمهورية، لم يقرّ الزواج الفردي، بل أقر النّظام القائم على مشاعية النساء والأطفال.

ولكن هذا الرأي تغيّر وتبدل في آخر محاوراته "القوانين"، حيث أقرّ أفلاطون نظام الزواج [3].

4 - نظام الحكم[*]:

يعرض لنا في محاورته "الجمهورية" نوعين من الحكومات، الأولى، هي الحكومة الصالحة، أما الثانية، فهي الحكومة الفاسدة [4].

أ- الحكومة الصالحة: يرى أفلاطون أنّ الحكومة الصالحة، هي الحكومة المثالية، التي يدير شؤون الحكم فيها الفلاسفة[5]؛ لأنّها تقوم على فضيلة العدالة التي تميز الفلاسفة عن غيرهم.

ب- الحكومات الفاسدة:

1- الحكومة التيموقراطية: هي حكومة تقع بين الحكومة المثالية، والحكومة الأليجاركية، تقوم على حب المناصب أو الشرف والمجد. وهذا النظام يشبه النظام المثالي، من حيث احترام سلطة الحكام، واقتصار المحاربين على الدفاع عن الدولة، وليس لها دور في الزراعة، والحرف اليدوية،

1- انظر: النشار، مصطفى (1997)، مكانة المرأة في فلسفة أفلاطون، ط 2، القاهرة: دار قباء، ص 33- 34.

2- انظر: أفلاطون (2004)، جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 337.

3- انظر: أفلاطون (1986) القوانين، ترجمة: محمد حسن ظاظا، مرجع سابق، ص 231.

* - لقد عرض أفلاطون نظام الحكم وأنواعه في محاورة الجمهورية.

4- انظر: أفلاطون (2004)، جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 332.

5- انظر: المرجع السابق، ص 390.

والتجارة، وتنظيم الواجبات المشتركة، وممارسة الألعاب الرياضية، والتدريبات الحربية. وهو يشابه حكام الأليجاركية، في حبهم الشديد للمال، والذهب، والفضة. وهو نظام عسكري يفكر بالقوة فقط، ويبعد أهل الحكمة خوفاً من تسليمهم مقاليد الحكم[1].

2- الأليجاركية: إنّها نظام الحكم الذي يقوم على الثروة، والحكم فيها للأغنياء فقط؛ أمّا الفقراء، فليس لهم دور في السلطة نهائياً. وبذا يدبّ الخلاف بين الدولتين، فهذا النظام، بلا ريب، يقضي على روح التعاون والجماعة بين الأفراد، ويوصلنا إلى نقيصة أخرى في هذا النظام، وهي عجز الدولة عن شنّ أيّة حرب [2].

3- الديمقراطية، والرجل الديمقراطي: يقوم النظام الديمقراطي على أساس انتصار الفقراء على أعدائهم، حيث يقومون بمعاقبتهم بالاعتقال أو النفي، وبعد ذلك، يشاركون في أمور الحكم والرئاسة بالتساوي مع الأغنياء. والحكام يختارون – في أغلب الأحيان– بالقرعة. والنظام الديمقراطي، يمنح الحرية للفرد، حرية الكلام، وحرية الفعل، ويترتب على ذلك أنّ الفرد ينظم حياته بالطريقة التي تناسبه، وينتج عن ذلك، تباين بين الأفراد، لم يسبق له مثيل في الحكومات جميعها[3].

4- الطغيان والطاغية: ينشأ الطغيان في الأصل من الديمقراطية؛ أيّ الحرية، حيث إنّ الديمقراطية، أهم ما يميّزها هو أنّها تمنح الفرد الحرية الكاملة؛ ولكن هذه الرغبة المفرطة في تحقيق هذه الغاية، هي ما يؤدي إلى المطالبة بالطغيان، وتغيير النظام الديمقراطي الذي قد يحكم فيه زعماء فاسدون، يستغلون مبدأ الحرية لصالحهم، ولصالح أهوائهم ورغباتهم، وبالتالي، يفسدون البلاد. ومن هنا، فإنّ هذه الحرية التي يتساوى فيها العبيد من الرجال والنساء، والذين يتساوون بالمال في حريتهم مع أسيادهم، هي حرية متطرفة؛ لأنّها تؤدي بالمواطنين إلى الثورة والغضب؛ لأنّهم يشعرون بالتوتر، وبالتالي، يحتقرون القوانين، ويثورون عليها، وبذا، ينبثق منها الطغيان[4].

1- انظر: المرجع السابق، ص 442- 444.

2- انظر: المرجع السابق، ص 447- 449.

3- انظر: المرجع السابق، ص 456- 457.

4- انظر: أفلاطون (2004)، جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 462 - 465.

المبحث الرابع: الأخلاق عند أفلاطون:

ترتبط الأخلاق بالسياسة ارتباطاً كبيراً، لدرجة أنّه يصعب، أحياناً، الفصل بينهما؛ لذا ارتأيت أن يكون مبحث الأخلاق بعد مبحث السياسة، وذلك للترابط الشديد بينهما، أولاً، ولعلاقة الموضوعات بعضها ببعض، ثانياً؛ ولأنّ الأخلاق تبدو، وكأنهّا تتمة لموضوع السياسة، ولتغطي الجوانب ذات العلاقة الوثيقة بالسياسة، ثالثاً.

ولقد ذهب أفلاطون إلى أنّنا يجب أن نكون أخياراً لكي نعرف الخير، ومن هنا، فإنّ أيّ فرد يرتكب فعلاً لا أخلاقياً، إنّما يفعل ذلك عن جهل، والنتيجة هي أن من يفعل أفعالاً أخلاقية، هو الذي يبلغ السعادة الحقيقية، ولما كان كلّ فرد ينشد السعادة، فإنّه يرغب – دائماً– في أن يفعل ما هو أخلاقي، لذا يمكن عدّ الأخلاق عند أفلاطون رد فعل على الهجوم السفسطائي على الاعتدال، وتأكيد السفسطائيين على أنّ المعرفة كلّ المعرفة ذاتية، حيث يرى أفلاطون أنّ الاعتقاد بأنّ المعرفة بالأخلاق مستحيلة، هو اعتقاد متناقض وخطير للغاية، لأنّه على هذا النحو، لا يمكن أن تكون هناك معرفة بالخير والشر، ومن هنا، فلن يستطيع أحد وفقاً لهذا الاعتقاد السفسطائي، أن يقول إنّ أيّ فرد يخطئ،

أو يرتكب خطأً أخلاقياً[1].

أولاً: الفضيلة:

كيف تأتي الفضيلة إلى البشر؟

لعلّ أهم المحاورات التي بحث فيها أفلاطون، في كيفية إتيان الفضيلة إلى البشر، هي محاورة "مينون"، ولكنّه لم يعطِ إجابة نهائية للسؤال، وهذا ليس بالجديد، فالكثير من الفضائل لا يعطي لها إجابة نهائية، كالتقوى والفجور، اللتين وردتا في محاورة "أوطيفرون".

وقد بدأت محاورة "مينون" بسؤال قام بطرحه "مينون"، وهو: "هل تستطيع أن تقول لي يا سقراط، ما إذا كانت الفضيلة تعلّم، وإذا لم يكن ممكن تعلمها، فهل هي شيء يأتي بالمران، أم أنّها إذا لم تكن تأتي لا بالمران ولا بالتعلم، تظهر عند البشر هبة طبيعية، أو بطريقة أخرى؟"[2]. وبعد حديث مطول بينهما، لم يجب فيه سقراط عن سؤال "مينون"، ولكن "مينون" يعاود الحديث موضحاً فضيلة الرجل، وفضيلة المرأة، ففضيلة الرجل هي أن يكون قادراً على إدارة شؤون الدولة، وأن يكون قادراً في هذه الإدارة على صنع الخير لأصدقائه، وإلحاق الضرر بأعدائه، على ألا ينزل به أيّ أذى. أمّا فضيلة المرأة، فهي أن تحسن إدارة منزلها، فتحافظ على بيتها، وتطيع زوجها. وهنالك فضائل أخرى، لكلّ من الطفل ذكراً كان أم أنثى، وفضيلة للشيخ، أيضاً، حراً كان أم عبداً، ويربط هنا "مينون" الفضيلة بأداء العمل، فكلّ عمل إزاؤه فضيلة، وهكذا أيضاً، مع الرذيلة[3].

ولكن سقراط ردّ على "مينون" بأنّه لم يجب عن ما هي حقيقة الفضيلة؛ بل كان يقوم بتعداد للفضائل[4]. ثمّ أضاف سقراط: "هل أنت: تعتقد هذا يا مينون بخصوص الفضيلة وحدها، أنّ هناك فضيلة خاصة بالرجل، وأخرى خاصة بالمرأة. وهكذا، أم أنّ الأمر كذلك، أيضاً فيما يخصّ الصحة، ويخصّ طوال القامة، ويخصّ القوة؟ هل تعتقد أنّ صحة الرجل صحة مختلفة عن صحة المرأة؟ أم أنّ هناك صورة ثابتة في كلّ الحالات، حينما تكون هناك صحة، سواء أكان هذا عند الرجل، أم غيره من الكائنات؟"[5]، وعندها، يجيب مينون بأنّ الأمور سيّان عند كلّ كائن، ويضرب مثالاً بأنّ الصحة هي هي، سواء كانت عند الرجل، أو عند المرأة. وبعد هذا يربط سقراط هذه الأمور، وأداءها بالعدل والحكمة، من حيث عدم القدرة على حسن إدارة المدينة أو المنزل أو أيّ شيء آخر إلا بإدارتها إدارة عادلة حكيمة. ومن هنا، يخرج سقراط بنتيجة مفادها، أنّ من يريد أن يكون فاضلاً على اختلاف جنسه، فإنّه يحتاج إلى

1- انظر: كيلاني، مجدي السيد (2009)، الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، الإسكندرية: المكتب الجامعي الحديث، ص 246 - 247.

2- أفلاطون (2001)، مينون، ترجمة: عزت قرني، مرجع سابق، ص 69.

3- انظر: أفلاطون (2001)، مينون، ترجمة: عزت قرني، مرجع سابق، ص 74.

4- انظر: المرجع السابق، ص 76- 77.

5- المرجع السابق، ص 77.

العدالة والحكمة، وإنّ البشر جميعاً فضلاء بامتلاكهم لنفس الأشياء، وبذا، فالفضيلة عندهم شيء واحد[1]. ولكن هل سيثبت على هذه النتيجة، أم لا؟

يبدو أنّ مينون سيقدم تعريفاً موحداً للفضيلة، قائلاً: "وأيّ شيء آخر هي إلا أن تكون القدرة على قيادة الناس، ذلك إذا كنت تبحث عن تعريف واحد يسري على كلّ شيء"[2]. ولكن سقراط، لا يقف عند هذا الحدّ، وكأنّه يريد أن يضيف جزءاً للتعريف؛ ليكتمل على نحو يرضيه، ومعارضاً، في الوقت نفسه، بأنّ القدرة على القيادة، تعني أن يكون كلّ واحد قادراً على القيادة؛ ولكن سقراط يضيف إليها، العدل وليس نقيضه. فيؤيده مينون؛ لأنّ العدل فضيلة[3]. ومن هنا، سيدخل كلاهما في بيان لأنواع الفضائل، فتدرج الشجاعة والحكمة والعلم والكرم، وغيرها في باب الفضائل. ولكن سقراط يزيد الأمر تعقيداً، عندما يصرّح بأنّ تعداد الفضائل لا يتضمن تعريفاً لها، فما هي الفضيلة في ذاتها؟ يقول أفلاطون على لسان سقراط: " أمّا تلك الفضيلة الواحدة، التي تبقى واحدة خلال كل الفضائل، فإننا غير قادرين على العثور عليها"[4]. وهو لا يريد الكثرة بل الوحدة، ونحن نعلم، أنّه يربط الفضيلة، بعالم المثل الذي يمتاز بالوحدة وليس بالكثرة.

وبعد هذا يقدم لنا مينون تعريفاً جديداً للفضيلة، بأنها الرغبة في الأشياء الجميلة، وأن يكون المرء قادراً على الحصول عليها. ثمّ يربطها سقراط بالأشياء الطيبة [5].

ولكن أين نضع من يرغبون بالأشياء السيئة؟

إن الفضيلة، تكمن في القدرة على الحصول على الخيرات، أو الحرمان منها، مثل الصحة والثروة، وحيازة الذهب، والفضة، ومظاهر المجد في المدينة، ووظائف الحكم، إضافة إلى العدالة أو الاعتدال ومراعاة التقوى أو غير ذلك من أجزاء الفضيلة. ولكن، هنا، يعترض سقراط مرة أخرى، بأنّ العدل من أجزاء الفضيلة. وهذا يجزئ الفضيلة، فالعدل، هو أحد أجزائها[6]. وبهذا يعيدنا أفلاطون إلى مفهوم الوحدة – الذي أشرت إليه سابقاً– الذي يربط فيه الفضيلة، بعالم المثل الذي يمتاز بالوحدة وليس بالكثرة.

وبالاستناد إلى منهج الفروض، وهو منهج يستخدمه علم الهندسة، يعود سقراط مرة أخرى، لبحث موضوع الفضيلة، وبما أنّه لم يتوصل إلى ماهيتها، ولا كيفيتها، فإنّه يدعو إلى الفحص الفرضي، فيما إذا كانت الفضيلة شيئاً يعلم أم لا؟ ويصل سقراط إلى أنه، إذا كانت علماً فيمكن تعلمها،

1- انظر: المرجع السابق، ص 77- 79.

2- المرجع السابق، ص 86.

3- انظر: المرجع السابق، ص 80.

4- المرجع السابق، ص 82.

5- انظر: أفلاطون (2001)، مينون، ترجمة: عزت قرني، مرجع سابق، ص 91-92.

6- انظر: المرجع السابق، ص 94- 99.

وإن لم تكن، فلا[1].

ومن جهة أخرى، إذا كانت الفضيلة شيئاً من الأشياء الموجودة في النفس، وكانت بالضرورة شيئاً مفيداً، فلا بدّ أن تكون، برأي سقراط، عقلاً [2]. وهذه هي نتيجة البحث الفرضي. ثم يعود سقراط مرة أخرى؛ للتشكيك في كون الفضيلة علماً؛ ولكن بما أنّ ليس للفضيلة معلمون، ولا تلاميذ، فلا يمكن أن تكون موضوعاً للتعلم[3].

ثمّ، يعرض لنا أفلاطون بلسان سقراط، نظرية "الظنّ الصائب". فالرجال الفضلاء مفيدون، عندما يقودون شؤون الأفراد قيادة صحيحة، فالظنّ الصحيح أو الصائب، ليس أقلّ من العقل قائداً من وجهة نظر صحة السلوك، فليس العقل هو الوحيد الذي يقود السلوك قيادة صحيحة؛ إنّما الظنّ الحقيقي والصائب، يقوم بذلك أيضاً، مع وجود فرق مهم في أنّ من يحوز العلم يصل دائماً، إلى الهدف، أمّا من يحوز الظنّ الحقيقي، فهو يصل إلى أهدافه أحياناً، وأحياناً لا يبلغها، وعليه فالظنّ الصائب، لا يبقى وقتاً طويلاً في نفوسنا، لذا فليس له قيمة كبيرة، إلا إذا قُيّد بالبرهان السببي، فإنّه يتحول علماً، ثمّ يثبت[4].

الفصل الثاني

مواقف بعض مؤرّخي الفلسفة العرب المعاصرين من نظرية المعرفة عند أفلاطون

- المقدمة.
- المبحث الأول: السفسطائية بين الهدم والبناء.
- المبحث الثاني: الرياضيات والعلم الطبيعي.
- المبحث الثالث: المنهج الجدلي (الديالكتيكي)، ومراتب المعرفة.
- المبحث الرابع: الأسطورة.
- المبحث الخامس: العقلانية الأفلاطونية.

3ـ انظر: المرجع السابق، ص 124– 125.

2– انظر: المرجع السابق، ص 129.

3– انظر: المرجع السابق، ص 147.

4– انظر: المرجع السابق، ص 148– 151.

- المبحث السادس: الذاتية والموضوعية في نظرية المعرفة.
- المبحث السابع: تحليل فؤاد زكريا لحجة الأحلام.
- المبحث الثامن: الصلة بين العالم الحسي وعالم الصور

المقدمة:

سار الفكر اليوناني السابق لعهد أفلاطون في تيارين رئيسيين، أولهما أدى إلى فلسفة ذات طابع صوفي، والثاني تكمن فيه أول بذور التفكير العلمي، والنزعة التجريبية. وبالرغم من اختلاف المؤرّخين في التيار الأكثر تأثيراً في أفلاطون، إلا أن فؤاد **زكريا** يعتقد أن التيار الأكثر تاثيراً في تفكير أفلاطون، هو التيار الصوفي. والذي اقترن بالاتجاه الذي دافع عن فكرة الثبات في مقابل التغير، والوحدة في مقابل الكثرة أو التعدد. أما التيار العلمي، فلم يؤثر في أفلاطون إلا في اتجاهه الرياضي. وقد كان أفلاطون يبدي احتقاراً شديداً للعلم التجريبي[1].

كما ترجع أميرة **مطر** الاتجاه الصوفي في فلسفة أفلاطون إلى ظروف عصره، التي تتمثل في أنه لم يكتب فلسفته في عصر ازدهار الحضارة الأثينية الذي توّج العقل، وحرية الرأي، بل نمت فلسفته في عصر انحدار هذه الحضارة[2].

ولكن يجب الإشارة هنا إلى أن أفلاطون هو الذي جعل المعرفة الصحيحة بالوجود الحقيقي منوطة بالعقل، وجعل حالة العقل (المعرفة)، تتكشف فيها أسمى مراتب الوجود.

ويرى **بدوي** أن نظرية المعرفة لدى أفلاطون مرتبطة ارتباطاً شديداً، بنظرية المثل. وقد كان الأساس الذي أقام أفلاطون عليه فلسفته، هو الهدم لما هو مألوف؛ وعليه، سيكون دور التأسيس هنا سلبياً من ناحية، وإيجابياً من ناحية أخرى، أما سلبيته فتتمثل بنقد الرأي الشائع، وبنقد السفسطائيين، أما إيجابيته، فتبدو ظاهرة في منهجه الجديد الذي سيضع فلسفته بناء عليه[3].

المبحث الأول: السفسطائية بين الهدم والبناء:

يرى **بدوي** أن السفسطائية في العصر الثالث من عصور الفلسفة اليونانية، لم تكن حركة هدم بقصد الهدم، إلا أنها كانت تهدم لتبني، فهي تعبر عن روح العصر، فشعرت برغبة ملحة في إيجاد نظرية جديدة في الوجود. وعليه، كان لا بدّ من إيجاد مذهب جديد في الأخلاق والدين و المعرفة بوجه عام، خاصة أن المصدر الأول لفساد المذاهب الموروثة، هو المنهج الذي سار عليه السابقون، حيث إن فساد الدين كان مرجعه عدم قيامه على العلم الصحيح، وفساد الأخلاق عائد إلى عدم وضعها على أساس من النظر المستقيم؛ أما فساد الطبيعة فراجع إلى عدم إحاطتها بكل ما يقتضيه الموجود؛ لذا كان لا بدّ من إيجاد فلسفة جديدة مغايرة للمسلك الذي سلكته الفلسفة القديمة.

1- انظر: أفلاطون (2004)، جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 16.

2- انظر: مطر، أميرة حلمي (1979)، مقدمة في علم الجمال، القاهرة: دار النهضة العربية، ص 36.

3- انظر: بدوي، عبد الرحمن (1954)، صيف الفكر اليوناني، ط 3، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ص 133.

فالبداية، هنا، هي الإنسان للوصول إلى الطبيعة، لا العكس، كما كان سابقاً. وهذا ينعكس على هذه الفلسفة الجديدة، إذ تبدأ في البحث في العلم والمدركات أو التصورات. فالعلم هنا يبحث في ماهيات الأشياء، لا الوجود الخارجي الذي يعدّ ثانوياً بالنسبة لها. فالفلسفة – هنا– فلسفة ماهيات، وليس طبيعيات، كما كانت عليه سابقاً. أما المنهج، فلا بدّ للإنسان أن يُراعي جميع النواحي للشيء، ومختلف الصفات التي تتضمنها الماهية. ولكي يتمّ ذلك لا بدّ من تحليل الماهية لاستخراج صفاتها، وهذا ما يسمى بالمنهج الديالكتيكي.

وبالنسبة لموضوع العلم، فالعلم يجب أن يتجه إلى الإنسان في كل مظاهره، ولذا سيكون للأخلاق المقام الأول عند سقراط. أما الطبيعيات، فستكون في مكان ثانوي. وعليه؛ فالفلسفة الجديدة ممثلة بسقراط وأفلاطون وأرسطو اتجهت إلى الإنسان؛ ولذا ستكون أخلاقية، ونحو الماهيات في نظرية المعرفة، فهي معنية بالبحث في نظرية المعرفة بوجه عام، ونحو وجود الماهيات بوصفه الوجود الحقيقي، فستكون إذن فلسفة مثالية[1].

كما يرى **بدوي** أن السفسطائية نزعة ضرورية، لا بدّ منها في تطور الروح اليونانية، نحو إدراكها لذاتها إدراكاً تاماً، إلى أن وصلت قمة ازدهارها عند أفلاطون وأرسطو، وبالتالي فهي ليست ظاهرة ثانوية أو خارجة عن التطور[2].

أما ما قصده بروتاغوراس من قوله بالإنسان، فيرى **بدوي** أن هنالك اختلافاً كبيراً عند المؤرّخين؛ فمنهم من يقول بأن المقصود من الإنسان هو الأفراد الذين تتكون منهم الإنسانية، وبناء على هذا، تختلف الحقائق من فرد إلى آخر؛ وأبرز ممثليهم اتسلر (Zeller)[*]، الذي اعتمد على أفلاطون في تفسيره هذا من خلال طريقة أفلاطون، في سرده لمذاهب السفسطائيين. أما الفريق الثاني، والذي يرى **بدوي** أن رأيهم هو الأرجح، فهم المؤرخون الذين أتوا بعد (اتسلر)، ويرون أن، الإنسان مقياس الحقائق؛ فالحقائق من وضع عقول بني البشر، وليس لها وجود حقيقي في الخارج. وعليه، يرى **بدوي** أن الهدف الأساسي الذي ابتغاه السفسطائيون، القضاء على العلم كما وصل، لا على العلم بوجه عام، وبذا يجب علينا أن نفهم الشك السفسطائي، على أنه شك هدام من أجل البناء، وليس شكاً هداماً من أجل الإفناء. فالشك السفسطائي مختلف تماماً عن شك الشكاك في العصور المتأخرة[3].

1– انظر: بدوي، عبد الرحمن (1954)، صيف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 3–5.

2– انظر: بدوي، عبد الرحمن (1958)، ربيع الفكر اليوناني، ط3، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ص 166.

* – إدوارد اتسلر: (1814– 1908) فيلسوف ألماني، اشتغل بالتدريس في جامعة ماربورج، وجامعة هيدلبرج، وجامعة برلين. نال شهرة كبيرة عندما نشر كتابه "تاريخ الفلسفة اليونانية" (1844–1852) الذي اعتبر مرجعاً من المراجع القيمة.

3– انظر: المرجع السابق، ، ص 176– 179.

كما يذهب **بدوي** إلى تفنيد قول بروتاغوراس السفسطائي الذي ذهب إلى أن الإنسان هو مقياس كل شئ، فما هو كائن بما هو كائن، وما هو غير كائن بما هو غير كائن، حيث يرى **بدوي** أن هذا القول، ينبغي أن يفهم في سياقه الوجودي الحقيقي، لا إلى ما أخذه عليه الخصوم، فبروتاغوراس يقصد الإنسان عامة، لا الإنسان الفرد المعين؛ فهو يريد أن يضع الإنسان بإزاء:

أولاً: الآلهة.

ثانياً: الوجود الطبيعي أو الوجود الفيزيائي.

ثالثاً: رد التقويم إليه، وليس إلى أشياء خارجية فيزيائية مادية، ولا إلى كائنات خارجية مفروضة على الوجود على سبيل الأحوال النهائية، لا الواقعية الحقيقية.

فما فعله السفسطائيون، ها هنا، كما يرى **بدوي** أنهم حاولوا إنقاذ العقل بإرجاعه إلى ينبوعه الأصيل، بعد أن كان قد ضاع في الطبيعة الخارجية، وفي عالم الآلهة[1]؛ حيث يقول: "وماعدا هذا التفسير لهذا القول العميق الذي يجب أن يوضع شارة عالية لكل فلسفة وجودية – فهو سوء فهم مقصود من جانب الخصوم "[2].

يبدو أن **بدوي** صاحب المذهب الوجودي، قد اتجه إلى تأييد السفسطائيين، الذين كانوا على صراع دائم مع أفلاطون، فبالرغم من اهتمامه الواسع بدراسة الفلسفة الأفلاطونية، إلا أنه أيد السفسطائيين وخالف أفلاطون، وسقراط من قبله. ولعل السبب في ذلك هو نزعته الوجودية، التي تتفق بكل معانيها في القول بأن الوجود يسبق الماهية، فماهية الكائن هي ما يحققه فعلاً عن طريق وجوده، ولهذا هو يوجد أولاً، ثم تتحدد ماهيته ابتداء من وجوده. وتتفق كذلك في أن الوجود هو في المقام الأول الوجود الإنساني؛ في مقابل الوجود الموضوعي الذي هو وجود أدوات فحسب؛ وفي أن هذا الوجود متناهٍ. وسر التناهي فيه هو دخول الزمان في تركيبه. فللعدم عنصر جوهري أصيل، يدخل في مقومات الوجود. والعدم يكشف عن نفسه، في حال القلق Angst، التي هي الحال الوجودية من الطراز الأول. فالفلسفة المثالية تتحدث عن الإنسان في علاقته بعالم المثل الثابت والمفارق، أما الوجودية فهي فلسفة الوجود التي تتحدث عن الإنسان بلحمه ودمه، حيث يوجد الإنسان أولاً، ويكون صانعاً لماهيته ومصيره.

ويرى **التريكي** أن معرفة سقراط والسفسطائيين، نقطة بداية الصراع بين الخطابين، الداخلي والخارجي؛ ونتج عن ذلك سيطرة الخطاب الأفلاطوني الداخلي على تاريخ الفلسفة، لدرجة أن أرسطو قال في الميتافيزيقا: " نحن، الأفلاطونيون"، ولا يجد **التريكي** غرابة في ذلك؛ لأن أرسطو اتجه بالفلسفة

---

1 – انظر: بدوي، عبد الرحمن (1947)، الإنسانية و الوجودية في الفكر العربي، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ص 9.

2– المرجع السابق، ص 9.

اتجاهاً جديداً، حيث طوّر الأفلاطونية، ووضحها مع التأكيد على الاختلاف بين النسقين الداخلي والخارجي[1].

المبحث الثاني: الرياضيات والعلم الطبيعي:

يرى **بدوي** أن الموسيقى باعتبارها فرعاً من فروع الرياضيات، لا يوجد بينها وبين ظواهر العالم أي ارتباط، وإنما تعبر عن جوهر الوجود الباطل، أي عن الشيء في ذاته، عن الإرادة نفسها، فهي تعبر عن السرور، بما هو سرور، والألم بما هو ألم، والفرح في ذاته، والرضا في ذاته، وهذا ما يجعل خيالنا يهتز بسهولة، فالموسيقى تعبر عن جواهر الحياة، وجوهر أحداثها، لا عن أحداث معينة جزئية[2].

ولقد رأى الكثير من الكتاب أن أفلاطون قد توصل إلى التفسير الرياضي للطبيعة، قبل عودة ظهوره عند ديكارت (Descartes) [*]، بأكثر من ألفي عام[**]. ولكن **زكريا يرى** أن الأصح من هذا هو أن أفلاطون حاول أن يجعل للرياضة قيمة أساسية في تفسير الكون، فمن الصعب أن نقول إنه اهتدى إلى ذلك الأساس المهم من أسس المنهج الحديث، وهو دراسة الطبيعة، دراسة رياضية، فالرياضة عنده تشعبت، وازدادت أهميتها، بحيث لا يوازيها أي علم آخر من جميع العلوم، التي تبحث في موضوعات الطبيعة المادية[3].

والرياضة لدى أفلاطون تتسم بطابع مزدوج؛ حيث إنها " ترتفع عن كل موضوع متعلق بالعالم المحسوس. ولكنها من جهة أخرى، تهيئ الذهن أفضل تهيئة للصعود إلى العالم المعقول. وهي بالنسبة إلى العالم الأول غاية في ذاتها، ينبغي أن تحتفظ باستقلالها الكامل عن كل موضوعاته، أما بالنسبة إلى العالم الثاني، فهي وسيلة لتدريب العقل على التعامل مع عالم الأفكار المجردة"[4].

وقد أبدى "روس" تعليقاً على كون الرياضيات كما يرى أفلاطون، لا يعتمد على المنطق الاستدلالي الخالص، بل على فهم مضمونات الأشكال التي ترسمها بالفعل في صورة منظورة، حيث

1- انظر: التريكي، فتحي (1988)، الفلسفة الشريدة، دراسات في الفلسفة المعاصرة، لبنان: مركز الإنماء القومي، ص 18.

2- انظر: بدوي، عبد الرحمن (1980)، في الشعر الأوروبي المعاصر، ط2، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص 158.

*- (1596- 1650)، فيلسوف، ورياضي، وفيزيائي فرنسي، يلقب بـــ"أبو الفلسفة الحديثة"، وكثير من الأطروحات الفلسفية الغربية التي جاءت بعده، هي انعكاسات لأطروحاته، والتي ما زالت تدرس حتى اليوم، خصوصا كتاب (تأملات في الفلسفة الأولى) الذي ما زال يشكل النص القياسي لمعظم كليات الفلسفة. كما أن لديكارت تأثيرا واضحا في علم الرياضيات، فقد اخترع نظاما رياضيا سمي باسمه، وهو (نظام الإحداثيات الديكارتية)، الذي شكل النواة الأولى لـــ (الهندسة التحليلية)، فكان بذلك من الشخصيات الرئيسية في تاريخ الثورة العلمية. وديكارت هو الشخصية الرئيسية لمذهب العقلانية في القرن17 م.

** - لقد كان نيوتن قبل ديكارت قد قال بأن الطبيعة قد صيغت على نحو رياضي.لا بل إنه منذ أن اهتدى الإنسان إلى القياس measure، فإنه يكون قد تنبه إلى أهمية الرياضيات في فهم الطبيعة. وأفلاطون عندما وجد أن مهمة الصانع كانت إعطاء العناصر الأولية في الطبيعة شكلا رياضيا، يكون قد أدخل النظام (الرياضي) في اللانظام أو الفوضى Introduced Order into disorder.

3- انظر: أفلاطون (2004)، جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 134- 135.

4 - انظر: المرجع السابق، ص 135.

خطّأ أفلاطون في ما ذهب إليه من أن عالم الهندسة يرسم أشكالاً بالضرورة أو يضع لها نماذج، حيث فات أفلاطون أن أي شخص لديه خيال تصويري حي يستطيع أن يستخدم أشكالاً متخيلة، غير أن إدراك هذه الحقيقة لا يقلل من صحة مبدئه العام، حيث إن الشكل المتخيل لا يقل في طابعه الجزئي عن الشكل المرسوم و المنظور[1].

في حين يرد **زكريا** على هذا بأنه لا يعبر عن رأي أفلاطون الحقيقي في طبيعة الرياضيات، وإنما يعبر عن النظرة الشائعة للرياضيات في عصره. حيث إنه " يريد أن يفرق، على أساس هذه النظرة الشائعة بين الرياضيات، بوصفها تعبيراً عن المرحلة الثالثة للعلم، وهي مرحلة الفهم (dianoia)، وبين المعرفة الظنية (doxa) التي تعبر عن المرحلتين الأوليين، من جهة، وبينها وبين الديالكتيك، أو مرحلة العقل (nous)، وهي أعلى مراحل المعرفة جميعاً، من جهة أخرى. فالرياضيات، تظل في استخدامها الشائع، مرتبطة ولو من بعيد بعالم الجزئيات، من حيث إن الخيال الذي يصور للذهن أشكالاً جزئية، هو الوسيلة الأساسية التي يلجأ إليها الرياضيون في الوصول إلى استنتاجاتهم"[2].

ولم يكن اهتمام أفلاطون بالرياضيات يعود إلى تعلقه بالرياضيات بحدّ ذاتها، وإنما لقدرتها على تكوين الطبع الفلسفي في النفس؛ أي تحويل الذهن من الاهتمام بالمحسوسات إلى الاهتمام بالمعقولات. ومن عالم التغير إلى عالم الثبات. فاهتمامه كان منصباً على المعاني الميتافيزيقية التي تكمن من وراء التصورات الرياضية[3].

ومع ذلك، "فإن حرصه الشديد على الفصل بين الرياضيات، وعالم المحسوسات، قد جنى على الرياضة، وعلى التفكير العلمي بوجه عام. صحيح أننا نعترف اليوم للرياضة البحتة بأهميتها القصوى، ولكننا لا نجد غضاضة في تطبيق مبادئها من أجل حل مشكلات العلم الفيزيائي، ولا نعترف – حتى في حالة الاحتفاظ لها بطابعها البحت – أنها تكوّن عالماً مستقلاً يترفع على العالم الطبيعي. أما في حالة أفلاطون، فقد انفصلت الرياضة عن العلم الطبيعي انفصالاً تاماً، وكان لا بدّ من مضي ما يزيد على ألفي عام[*]؛ لكي يعود العقل الإنساني إلى بحث الرياضة بالطريقة السليمة: أعني بوصفها علماً لا يفقد شيئاً من مكانته إذا اتصل بالعالم الطبيعي، وساعدنا في حل مشكلاته. . . فما نطلق عليه اليوم العلم الطبيعي – سواء أكان فيزياء أم كيمياء أم بيولوجيا – كان مستبعداً من مجال العلم الصحيح عند

---

1 – انظر: أفلاطون (2004)، جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 136. وانظر، أيضاً، W.D. Ross(1966), Plato's Theory of Ideas, (P.49), Oxford

2 – انظر: المرجع السابق، ص137

3– انظر: المرجع سابق، ص 138.

* – يبدو أن هذا الحكم فيه تعسّف وعدم دقة؛ فالعلماء المسلمون، مثل الكندي، والبيروني، وأبناء موسى بن شاكر، وغيرهم استخدموا الرياضيات البحتة، في حلّ مشكلات واقعية قبل ديكارت.

أفلاطون؛ لأنه وثيق الارتباط بعالم التغير والحركة والتحول. ولأنه ينتمي إلى صميم العالم المادي المحسوس، وما نسميه بالمنهج التجريبي، كان عند أفلاطون يدخل في باب "المعرفة الظنية " لأن استخدام طريقة التجربة و الملاحظة يؤدي إلى الحط من قدر الباحث، ويدل على أن ملكاته الذهنية لم تصل إلى القدر المطلوب من التجديد. والعلم الوحيد الذي أبدى له أفلاطون قدراً من الاحترام – من بين علوم الطبيعة – هو علم الفلك "[1].

ومن هنا، يرى **زكريا** أن المنهج التجريبي، وكذلك العلم الطبيعي ذاته، قد أصابهما تخلف كبير، وذلك جراء حرص أفلاطون على إيجاد فاصل قاطع بين عالم المفاهيم الرياضية المجردة، وعالم المحسوسات. وعلى تصوير التجريد الرياضي بأنه، ترفع عن الطبيعة. وعليه، يرى **زكريا** أن هذا جرّ على البشرية تخلفاً كبيراً؛ حيث ظلت أفكار أفلاطون هي المسيطرة على أذهان الباحثين حتى مطلع العصر الحديث، حتى أذن للرياضيات أن تقوم بحل مشكلات العالم الطبيعي، على خلاف ما كان يعتقد أفلاطون، فتحقق ذلك الامتزاج الذي كان أفلاطون يراه جريمة لا تغتفر[2]. وعليه، يمكن القول إن زكريا قد أساء عامداً فهم أفلاطون، كما أ ن ماصدر عنه من أن أفلاطون فصل الرياضة عن العلم الطبيعي ليس بالأمر الصحيح؛ فالرياضيات يمثل عند أفلاطون الجزئيات المعقولة.

كما يرى **زكريا** أنه من العبث أن نتوجه بالنقد للصورة، التي نكوّنها للعالم في موقفنا الطبيعي، لأنها تختلف عن الصورة العلمية للعالم؛ وكل صورة من هذه الصور لها وظيفة تختلف عن وظيفة الأخرى(*). وتتعلق بمجال يختلف عن مجال الأخرى قلباً وقالباً[3]. كما يرى **زكريا** أن استمرار الازدواجية أمر مخجل، وهذه الازدواجية تعود إلى أن كثيراً من الفلاسفة، ينكرون العالم الخارجي حين يتصرفون في هذه الحياة حسب الموقف الطبيعي، ويفكرون فيها تبعاً للموقف المثالي، ولكنهم لا يعطون تبريراً أو تفسيراً لذلك، ومن هنا، يرى **زكريا** بأنهم اكتفوا بوصف غيرهم على أنهم من العامة، أي إنهم لا يدركون شيئاً. فما يريده **زكريا** أن لا يكتفي الفلاسفة بوضع النظرية؛ بل يجب عليهم تقديم التبرير، والتفسير والبرهان على ذلك [4].

ويصرح **زكريا** علناً برفضه للموقف المثالي، وهنا تندرج مثالية أفلاطون أيضاً، حيث يقول:
" فلا يخالجني شك في أن البشرية ستصل يوماً إلى وصفٍ كامل للموقف المثالي، بحيث يتّسق سلوك الإنسان العملي مع تفكيره النظري، ولا يعود في وسع أحد أن يقول مرة أخرى: إن وجود العالم

1- أفلاطون (2004)، جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 139.

2- انظر: المرجع السابق، ص 140.

* - إن في مراتب المعرفة عند أفلاطون انكشاف عن واقع وجودي مختلف.

3- انظر: زكريا، فؤاد (2005)، نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، ط1، الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ص 20.

4 - انظر: المرجع السابق، ص 9.

الخارجي أمر مشكوك فيه، أو هو وهم لا أساس له، أو أن ذلك العالم من خلق الذات"[1]. والمثالية عند **زكريا**، هي كل مذهب يعارض الموقف الطبيعي[*] في نظرته إلى العالم الخارجي بإنكار استقلال هذا العالم أو التشكيك فيه.

وهذا المعنى الذي عناه **زكريا** بالمثالية، خرج منه بعدة ملاحظات:

1- هذا المعنى أوسع من المعنى الفلسفي المألوف.

2- معنى سلبي، وهذه السلبية قد تحل الكثير من الإشكالات المتصلة بالبحث عن طابع مشترك، يجمع بين المذاهب المثالية ذات الاتجاهات المختلفة، ويتمثل في عنصر المعارضة التامة، للموقف الطبيعي من العالم الخارجي[2].

فالمثالية – كما يرى **زكريا**– لم تتضح معالمها، إلا على يد كانط الذي فرق بين عالم الحقيقة، وعالم التغير والصيرورة، ومنذ أن أكد أن الصورة التي نضفيها على العالم الخارجي، هي صورة خلقتها وسائلنا الخاصة في المعرفة [3]. كما يرى **زكريا** أن صفة الثبات التي كانت منذ أيام أفلاطون حتى عهد قريب، هي أهم معيار للحقيقة، في مجال المعرفة، وأكبر دليل على الاستقرار في مجال العلاقات الاجتماعية، أصبحت اليوم تعني التخلف والجمود والتحجر، وتعتبر عائقاً وحاجزاً، في وجه تحقيق الإنسان لكل إمكاناته. وعليه، فالثورة والتقدم، يقومان على الإيمان بفكرة قابلية الإنسان، وما يضعه من نظم للتغير، وما يحدث في هذا العصر من تطور سريع، وتحسين أحوال الإنسان المعيشية، دليل على التطور الهائل الذي حدث في جميع المجالات الاقتصادية، والاجتماعية، والعلمية، والمعرفية، ومظاهر الخلق والإبداع. فالتطور، هاهنا، مظهر من مظاهر الكمال، يرى في الثبات علامة من علامات النقص[4].

ومن جهة أخرى، ترى **مطر** أن ازدهار الرياضيات في عصر أفلاطون، هو الذي أعانه على اختراع نظرية المثل، حيث كان مطّلعاً على أحدث النظريات في علم الرياضة، وتواصل مع علمائها من أمثال ثيودورس القورينائي[**]، وأودكس الكنيدي، وثياتيتوس[***] [5].

1- زكريا، فؤاد (2005)، نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، ط1، مرجع سابق، ص 10.

* – الموقف الطبيعي: نظرة الإنسان العادي إلى العالم الخارجي، إذ ينسب إلى هذا العالم، بما فيه من " أشياء "، وجوداً مستقلاً عن ذاته.

2- انظر: زكريا، فؤاد (2005)، نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، ط1، مرجع سابق، ص 11.

3- انظر: زكريا، فؤاد (1956)، نيتشه، القاهرة: دار المعارف، ص 78.

4- انظر: زكريا، فؤاد (1975)، آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص 99- 100.

** - (250 – 340 ق.م) فيلسوف ملحد، حكمت عليه المحكمة بالنفي من بلده لخطورة آرائه.

*** – كان رياضياً فذاً، وعضواً مميزاً في أكاديمية أفلاطون.

5- انظر: مطر، أميرة حلمي (1998)، الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص 163.

ويرى **التريكي** أن التفكير الأفلاطوني قد اصطبغ بالنزعة الرياضية، والتي تمثل المناخ الثقافي لعصره؛ فقد كان شغلهم الشاغل يتموضع حول المسائل الرياضية؛ وأفلاطون نفسه لم يكن شاهداً، ومدوناً لهذا التصور الرياضي؛ بل ساهم فيه مساهمة مباشرة؛ وذلك من خلال أكاديميته التي تخرج فيها عدد كبير من علماء الرياضيات، وبالتالي كان للفكر الرياضي أهمية كبيرة في نظرية المعرفة الأفلاطونية، حيث إن عالم العدد والشكل الذي يخضع إلى نظام عقلي، والذي يمكننا من تفسير الكون والعالم، عبارة عن مجمع حقائق لا تؤثر فيها الصيرورة، ولا التغيرات. ولما ذهب أفلاطون إلى أن المثل أعداد، رأى **التريكي** أن أفلاطون أخذ أسباباً لنظريته في المثل، ومن ثم في المعرفة. ومن هنا، فإن العلاقة بين الفلسفة والعلم لدى أفلاطون كما يرى **التريكي**، هي علاقة استبطانية، إذ إن الفلسفة في بحثها عن أرضية عقلية، تستوعب العلم، وتجعل منه فترة من فترات تطورها، أو عنصراً صغيراً من عناصر نسقها[1].

ونستطيع أن نستنتج أنه في الوقت الذي نظر فيه **زكريا** نظرة سلبية إلى اتجاه أفلاطون نحو الرياضيات التي فصلها عن العالم الطبيعي فأدى بالبشرية إلى التخلف، ذهب **التريكي** و **مطر** إلى أن معرفته بالرياضيات أدت إلى نتائج إيجابية لديه، وهي وصوله إلى معرفة عالم المثل.

لقد اهتمّ **زكريا** اهتماماً ملحوظاً بدراسة الرياضيات كما رآها أفلاطون؛ وذلك لأنه أراد أن ينبّه العالم إلى ضرورة العمل على إيجاد علاقة ما بين الفلسفة والعلوم الأخرى. والابتعاد عن التصورات النظرية. وبالتالي لا يعود الأمر مقتصراً على الفلاسفة وحدهم؛ بل يتعدّاهم إلى المشتغلين بالعلم.

المبحث الثالث: المنهج الجدلي (الديالكتيكي)، ومراتب المعرفة:

ينبّه **بدوي** إلى أنه ينبغي أن نفرق بين الفلسفة المثالية القديمة، والفلسفة الحديثة في المثالية الألمانية، وبخاصة عند فيشته (Fichte)[**]؛ فبالرغم من أن المثاليين القدماء قالوا بأن الوجود الحقيقي، هو وجود الماهيات أو التصورات أو المدركات إلا أن مثاليتهم لم تكن مطلقة؛ فالمثالية المطلقة لم تظهر في بلاد اليونان، كما أن هذه المثالية أو النزعة الذاتية في مقابل الموضوعية التي ظهرت عند فلاسفة العصر الثاني، تختلف اختلافاً واضحاً عن الذاتية التي ظهرت في العصر الثالث، حيث إن الذاتية في هذا العصر جعلت النظر تابعاً للعمل، وجعلت القيمة العليا للنظرات الأخلاقية أو للمسائل العملية؛ أما الذاتية في العصر الثاني فقد كانت تجعل النظر قبل العمل؛ فالفضيلة الكبرى أو فضيلة الفضائل لدى سقراط، و أفلاطون، وأرسطو، هي النظر. وفي العصر الثالث لم يهتم الفلاسفة

---

1 – انظر: التريكي، فتحي (1986)، أفلاطون والديالكتيكية، مرجع سابق، ص 58.

** – (1762 – 1814) فيلسوف ألماني، كان أحد مؤسسي الحركة الفلسفية المعروفة باسم المثالية الألمانية، وهي الحركة التي تطورت من الكتابات النظرية والأخلاقية لكانط.

بالطبيعيات على الإطلاق، بينما في العصر الثاني، نرى أن أفلاطون قد جعل الطبيعيات جزءاً مكملاً للأخلاق ولنظرية المعرفة، ولمذهبه في الوجود على الرغم من أن سقراط لم يعن إلا بنظرية المعرفة والأخلاق. أما أرسطو فلقد أعطى للطبيعيات أعظم صورة وصلت إليها حتى العصر الحديث[1].

ويذهب **بدوي** إلى أن السبب الأول، في أن أفلاطون كتب مؤلفاته على شكل محاورات، يعود إلى أنه أراد أن يمثل سقراط، ويسجل طريقته في البحث تسجيلاً فنياً، تتبين فيه حركة الفكر، وطريقة المتحاورين و إشاراتهم، كما يبين المكان الذي كان سقراط يناقش الناس فيه، فهو أراد أن يمثله تمثيلاً حياً خالصاً، وبالتالي يخلد ذكراه. أما السبب الثاني، وهو سبب ذاتي، يكمن في أن أفلاطون كان مؤمناً على غرار أستاذه، بأن اكتشاف الحقيقة، لا يتمّ إلا عن طريق الحوار، وبأن المنهج الجدلي، هو المنهج الوحيد الذي يؤدي إلى اكتشاف حقائق الأشياء؛ وعليه، اتخذ أفلاطون في محاوراته طريقة الجدل و الحوار، حيث كان أفلاطون يعلم الفارق الكبير بين طريقة الحوار – أو المنهج الديالكتيكي– وبين المنهج الرياضي، وبالرغم من ذلك كان يفضل أن يكون البحث عن طريق المنهج الديالكتيكي، لأنه منهج حي يظهر بوضوح حركة تفكير الباحثين المتحاورين، وما فيهم من حياة[2].

ولا يسير فؤاد **زكريا**، على نهج الكثير من دارسي أفلاطون، الذين يذهبون إلى أن هناك علاقة وثيقة بين أسلوب أفلاطون في عرض أفكاره الفلسفية، وهي طريقة الحوار، وبين منهجه المفضل لديه (المنهج الديالكتيكي)، حيث لا يقبل **زكريا** هذا الحكم إلا ضمن حدود معينة، وبتحفظات هامة[3].

ويرى الكثير من دارسي أفلاطون، مثل، نتلشب (Nettleship)، وتايلور(Taylor)[*]، وباركر(Barker)، أن هناك علاقة قوية بين طريقة الحوار، من حيث هي أسلوب لعرض الأفكارالفلسفية، وبين المنهج الديالكتيكي، الذي كان هو المنهج المفضل لديه، وقد استخدمه لأسباب رئيسة، منها:

1– اعتقاد أفلاطون بأن الحقيقة، لا يتوصل إليها إلا خطوة فخطوة عن طريق السؤال والجواب.

2– إيمانه بأن الذهن الذي يريد الوصول إلى الحقيقة، بإمكانه استخلاصها من ذاته؛ عن طريق الانتقال من السلب إلى الإيجاب، بالاتصال بذهن آخر يساعده على إظهار الحقيقة الكامنة في داخله، وإما عن طريق إجراء حوار داخلي مع ذاته، فيكون هو السائل والمجيب معاً.

3– تأثر أفلاطون بالمنهج السقراطي، الذي يعمل على توليد الحقيقة بعد تطهيرها.

---

1 – انظر: أفلاطون (2000)، ثياتيتوس، ترجمة وتقديم: أميرة حلمي مطر، مرجع سابق، ص 6–7.

2– انظر: بدوي، عبد الرحمن (1954)، صيف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 83–84.

3– انظر: أفلاطون (2004)، جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 33.

* – (1869– 1945)، فيلسوف بريطاني، اشتهر بمؤلفاته حول الفلسفة المثالية.

ولكن **زكريا** يعترض على هذا في أن الحوار لم يكن حياً، بحيث يوجد ذهنان يتطاحنان، ويتصارعان من أجل الوصول إلى الحقيقة بحركة ديالكتيكية، فمحادثات أفلاطون في حواراته لم تكن حقيقية؛ فبعضها حوار تخيله أفلاطون نفسه.

فما كان يسجله أفلاطون، هو أفكاره الخاصة، فقد عبّر عن وجهات النظر كما يراها ويفهمها هو، لا كما يراها أصحابها الحقيقيون. ومن هنا، يرى **زكريا** أن الحوار المؤلف أو المكتوب يبدو – في نظره – تعبيراً عن قطيعة، وعن روح توكيدية أشد بكثير، مما نجده في الكتب التي لا تلجأ إلى أسلوب الحوار. وعليه، يقر **زكريا** أن المنهج الديالكتيكي، أو طريقة أفلاطون الخاصة، في تطبيق منهج الحوار السقراطي، يؤدي إلى عكس الغرض المقصود منه. وأكبر مثال على ذلك، هو أن الحوار في الجزء الأكبر من محاورة **الجمهورية**، ليس حقيقياً، فهو ديالكتيكي، من حيث الشكل؛ ولكنه دجماطيقي[*] صرف من حيث الموضوع، فسقراط يملي الآراء؛ والكل مستمعون إليه. ومن هنا، تجد أن شرطاً من شروط المنهج الديالكتيكي غائب[1].

ويربط **زكريا** بين طريقة سقراط في التوليد، وبين نظرية التذكر قائلاً: "والدليل القاطع على أن أفلاطون، كان يأخذ هذا المنهج السقراطي الأصلي، مأخذ الجد، هو أنه بنى عليه نظرية من أكبر وأهم نظرياته، وهي نظرية التذكر...، وقد ربط أفلاطون، بين طريقة سقراط في التوليد، وبين كشف هذه الحقيقة الكامنة في كلّ ذهن. فإذا اتضح لنا، أن التوليد السقراطي لم يكن – في حقيقته – توليداً، بأي معنى من المعاني، وأن منهج سقراط الأفلاطوني، كان يتضمن تلقيناً مباشراً لمعلومات خارجية، أو إيحاء غير مباشر بمعلومات خارجية أيضاً، ألا يكون لنا الحق – عندئذٍ– في أن نشك في قيمة نظرية التذكر بأسرها؟ إن النظرية، بالطبع، قد نقدت انتقادات حاسمة من وجهة نظر علم النفس، ونظرية المعرفة؛ بل والميتافيزيقا الحديثة أيضاً، ولكن الانتقاد الذي نوجهه إليها الآن، مستمد من منطقها الداخلي ذاته، ومما تحمله في طياتها من تناقض: فهي تفترض صحة منهج التوليد، بحيث إنه إذا اتّضح لنا بطلان هذا المنهج، أو عدم قدرته على تحقيق ما ينسبه لنفسه، وعجزه الواضح عن بلوغ أهدافه في المحاورات الأفلاطونية، لكان في ذلك هدم لأهم الأسس التي ترتكز عليها نظرية التذكر"[2].

وعلى أية حال، يذهب **زكريا** إلى أن هدفه الرئيس من الكلام عن نظرية التذكر، "هو الإشارة إلى أن أفلاطون، قد أخذ منهجه هذا مأخذ الجد. بدليل بنائه هذه النظرية على أساسه. فهو لم يتصور على الإطلاق، أن هذا المنهج يمكن أن يناقض نفسه، ويؤدي إلى عكس الأغراض المقصودة منه، إذا

---

* – هي التعصب لفكرة معينة من قبل مجموعة دون قبول النقاش فيها أو الإتيان بأي دليل ينقضها لمناقشته، أو هي الجمود الفكري عند الإغريق. وهي التشدد في الاعتقاد الديني أوالمبدأ الأيديولوجي، أو موضوع غير مفتوح للنقاش أو للشك.

1– انظر: أفلاطون (2004)، جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 33–41.

2– المرجع السابق، ص.45

استُخدم في محاورات مكتوبة أو مؤلفة، من ذلك النوع الذي تمثله محاورة "**الجمهورية**" تمثيلاً صادقاً"[1]. ويمكن القول إن ما صدر عن زكريا فيما يخصّ بطلان منهج سقراط الأفلاطوني، هو مجرد افتراض افترضه زكريا لم يتحقق بعد يبدو أن نقد زكريا لهذا المنهج نقد في غير مكانه لأنه بحاجة إلى تبرير.

أما **التريكي**؛ فيرى أن أفلاطون كان له السبق في تنسيق الأفكار الفلسفية المشتتة المبعثرة في عصره، وفي تكوين قول محكم منظم، فيه ولأول مرة وصل معقد بين طريقة التفكير الديالكتيكية، والنظرية السياسية والفلسفية. فالفلسفة بالنسبة إلى أفلاطون هي قول، ولكن هذا القول يريد أن يضع نفسه الحكم بين الأقوال الأخرى، فيكوّن لنفسه المؤهلات الكافية ليقوم بدحض الأقوال الأخرى من ناحية، وبين القول الحكم المتماسك منطقياً من ناحية أخرى، لهذا جاء قوله سياسياً، وفلسفياً، ومنهجياً. ونعني بذلك أن هذا القول هو اللوغوس بعينه، فهو الذي ينظم الأفكار ويوحدها، وهو الذي ينقدها ويمحصها فينظفها من اللامعقول الذي حلّ بها[2].

وفي معرض تعليقه على قول شاتو في كتابه أفلاطون، الذي يرى فيه أن تعريف فلسفة أفلاطون بالمثالية أو بواقعية الجوهر، إنما هو سجنه داخل مذهب أو عقيدة، وإنكار المعنى العميق لآثاره، حيث إن طريقته الجدلية، و تصوره السياسي، ونظريته في المثل، هي اكتشافات ثقافية هامة تبعث إلى ابتكار أعمق، أي ابتكار الفلسفة. يرى **التريكي** أن كل فيلسوف هو أفلاطوني. ومن هنا، فالثورة الفلسفية التي قام بها سقراط، وقام بتنسيقها أفلاطون، هي بداية التفكير المنهجي[3].

كما يرى **التريكي** أن أفلاطون يقدم لنا ثلاثة مظاهر للديالكتيكية، وأولها الحوار. وعليه، فالقول السقراطي متماسك صادق. والقول المتماسك، والمنسق، هو شرط أولي لكل حوار نزيه، كما يرى **التريكي** أن هنالك شبه اتفاق، في أنه لم يقم أي محاور لسقراط برفض مسألة الجواهر من أساسها، فكان هنالك اتفاق ضمني على أن على الباحث أن يصل إلى معرفة جوهر الشيء. فالبحث عن الجواهر بمثابة الأرضية التي بنى عليها الحوار. فالمحاورات الأفلاطونية يبدأ فيها سقراط بالتمحيص والتدقيق في القيم، والمواضيع المطروحة والتمييز بين ما هو حقيقي، وما هو كاذب مزعوم، ونتج عن هذا نقاش منظم وبناء متماسك، أما الحوار السفسطائي، فهو تملق قبل كل شيء. كما يرى **التريكي** أن اعتراف سقراط بأنه لا يعرف شيئاً، جزء من الاتفاق التحتي للمحاورة، فيضعه مع المحاورين على قدم المساواة، ويخلق جواً من الثقة. أما السفسطائي فهو متباهٍ ومغتر، لادعائه معرفته بكل شيء[4].

3- انظر: أفلاطون (2004)، جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 46.

2- انظر: التريكي، فتحي (1986)، أفلاطون والديالكتيكية، مرجع سابق، ص 8.

3- انظر: المرجع السابق، ص 23-24.

4- انظر: التريكي، فتحي (1986)، أفلاطون والديالكتيكية، مرجع سابق، ص 33-35.

ومن هنا، يرى **التريكي** أن المظهر الأول للديالكتيكية في تأرجح القول بين نهجي اللوغوس، فنقد القول السفسطائي هو المظهر الأول للديالكتيكية. وعليه، يعتبر **التريكي** المداهنة التي هي جزء من ممارسة اللوغوس، ميزة أساسية للقول الديالكتيكي عند أفلاطون؛ والمداهنة صفة ملازمة للوغوس، لذا يجب على الفيلسوف أن يقوم بعملية النقد في عمله التفكيري، وأول ما يقوم به يجب أن يكون تذكر السؤال المطروح. وأول ميزات القول الديالكتيكي – كما يرى **التريكي**– هو منطق الدحض، فعملية النفي عند أفلاطون تختلف اختلافاً كلياً عن عملية النفي لدى هيجل. فأفلاطون حين يتناول نظرية ما بالنقد والتمحيص، يشرحها ويبين ما ينقصها، ثم يتركها جانباً؛ لأنها لا تصل بنا إلى الحقيقة. أما هيجل فقد بنى فلسفته على استيعاب النقيض داخل النسق، حيث إن الفكرة المنفية لديه عامل ضروري للتفكير الفلسفي. وأفلاطون في طريقته الديالكتيكية يعتمد على الدحض والنفي معاً؛ لهذا فعملية الدحض عنده، لا تكون مرحلة انتقالية من قضية خاطئة إلى قضية صادقة؛ بل هي تحول لوضعية السؤال، حيث يحلّ سؤال محل سؤال آخر. فالمشروع الفلسفي من اللحظة الأولى، هو استبعاد للعنف، ومحاولة تحقيق المرمى النظري، والكلي للتفكير، وبالتالي إقرار السلام في الكلمة. والدحض هو الوسيلة الوحيدة لقمع العنف، والوصول إلى الجوهر الثابت. وعليه؛ لا بدّ من أن تقوم عملية الدحض بغربلة القيم للتفريق بين القيم المزعومة، والقيم الحقيقة، بعد غربلة السؤال، وتمييز السؤال الحقيقي عن السؤال المزعوم[1].

ونستطيع أن نستنتج أن التريكي هنا:

1- لم يميز بين الديالكتيك (الجدل) بالمعنى الأفلاطوني، والديالكتيك (البناء المعرفي الأنطولوجي) الهيجلي.

2- إن المقارنة بين فلسفة القرن الثامن عشر، وإسقاطها على فلسفة القرن الرابع قبل الميلاد، سيكون له أثر مدمر على الاثنين معاً.

3- ما يمكن أن يقارن بينهما هو أن كليهما اعتقد أن تطور الحالة الذهنية كاشف عن المرتبة الوجودية، وكأنما يكون نظام العقل هو نفسه نظام الوجود.

يرى **التريكي** أن قمة التفكيرالفلسفي البحت هي نظرية المعرفة عند أفلاطون، والتي أعطت القول الداخلي في الفلسفة صبغته الأخيرة حيث أصبح اهتمام الفلسفة متمثلاً في رؤية المثل وفي البصر بها والتأمل في نور الخير. ويرى **التريكي** أن نيتشه (Friedrich Nietzsche)[*] عندما اعتبر سقراط منحطاً، ابتغى من وراء ذلك أن يبين أن فلسفته مقيدة بالأخلاق، والأخلاق عرض الانحطاط. ويضيف

1- انظر: المرجع السابق، ص 37- 39.

* – فريدريك فيلهيلم نيتشه: (1844م – 1900م) فيلسوف وشاعر ألماني. كان من أبرز الممهّدين لعلم النفس وكان عالم لغويات متميزا. كتب نصوصا وكتبا نقدية حول المبادئ الأخلاقية والنفعية والفلسفة المعاصرة المادية منها والمثالية الألمانية. وكتب عن الرومانسية الألمانية والحداثة أيضا. يُعدّ من بين الفلاسفة الأكثر شيوعا وتداولا بين القراء، في العالم الغربي.

أن الأخلاق لعبت دوراً كبيراً في تنسيق الفكر الأفلاطوني، لدرجة أن أفلاطون، جعل من الخير مثال المثل[1]. أما نقطة انطلاق العلم والفلسفة عامة، فيرى **التريكي** أنها القطيعة التي تقوم باستقصاء الظنون عن العلم، ولو كانت صادقة. ومن هنا، يرى **التريكي** أن الظن في نظر أفلاطون، لا يكون علماً، والظن الصادق معرفة تقريبية لا تمت إلى العلم الحقيقي بصلة إلا إذا اعتبرناها درجة عليا بالنسبة للأوهام في طريق المعرفة، حيث إن منطق الدحض يحاول بيان استحالة اقتران الظن الصادق بالعلم. فهو في محاورة "**ثياتيتوس**" لا يتجاوز هذه النقطة؛ وهذا يدل على أن الهدف الأول فيها هو البحث عن القيم؛ وفي هذا دحض لرأي السفسطائيين، بأن العلم يكمن في الظن الصادق، وهذا المنطق، أيضاً مهم جداً، لإمكانية الوصول إلى تحديد العلم. ووقوف سقراط عند حدّ منطق الدحض، لا يعني أن العلم غير قابل للتحديد، فيرى أنه لا بدّ من تحديد العلم تحديداً دقيقاً، وبذلك تأخذ الديالكتيكية مظهراً إيجابياً يترتب عليه الصعود، نحو هذا العلم لتأمل مثال الخير، ثم العودة لإيقاظ البشر وتحريرهم.

فمنطق الدحض، أي المظهر السلبي للديالكتيكية غير كافٍ لدراسة الديالكتيكية. ولذا، يرى **التريكي** أن المنهج الديالكتيكي الذي يرتكز على القول الفلسفي الموصل إلى المعرفة الجوهرية للأشياء، والمرتكز على تجاوز الظنون لا يتحققان إلا بالوجه الإيجابي الثالث، وهو المعرفة العلمية الصحيحة، فأفلاطون – كما يرى **التريكي**– أول فيلسوف فكر في العلم تفكيراً فلسفياً حاول من خلاله تجاوز نتائج العلم، واستيعابها في نسقه التفكيري، وحديثه في العلم كان حديثاً ابتكارياً، بأن أطلق عليه **التريكي** اسم " أبستمولوجيا" قبل الأوان، وذلك لكونه تفكيراً منظماً في إمكانية العلم والتمييز بين الحس المشترك (الظنون)، والعلم الحقيقي[2].

ولفهم طبيعة العلم عند أفلاطون، يرى **التريكي** بأنه لا بدّ من الوقوف على خمسة أنماط للوصول إلى العلم؛ حيث إن هنالك للأشياء، ثلاثة أنماط نستطيع من خلالها معرفتها معرفة تقريبية، أما الرابع فهو المعرفة ذاتها، والخامس هو الموضوع في حدّ ذاته الذي هو حقيقة موجودة في ذاته. وفي هذا المجال يخالف **التريكي** (غولد شميدت) الذي عرف النمط الرابع للمعرفة بالعلم؛ فالعلم الحقيقي هو الذي يصل بنا إلى الجواهر. وعليه، فمن المستحسن القيام بعملية تمييز في معنى العلم، حيث يسطر خطاً فاصلاً بين العلم التقريبي (الظن الصادق)، والعلم الصحيح.

كما يبدو أن غولد شميدت قد استخدم كلمة (علم) بمعناها العادي، وليس بالمعنى الأفلاطوني العميق الذي يعني البحث عن الجواهر[3].

1- انظر: التريكي، فتحي (1986)، أفلاطون والديالكتيكية، مرجع سابق، ص 49-50.

2- انظر: المرجع السابق، ص 63-65.

3- انظر: التريكي، فتحي (1986)، أفلاطون والديالكتيكية، مرجع سابق، ص 79- 80.

ويقر **التريكي** أن نظرية المعرفة عند أفلاطون، تتوحد مع التفكير السياسي لتؤلف نسقاً متكاملاً، قوامه الأول العلم، وقوامه الثاني السياسة؛ فالمعرفة تأمل ذهني، وهي بصر بالحقيقة، ومن يريد حراسة الدولة لا بدّ أن يكون قد تربّى على هذه المعرفة، ليتسنّى له أن يصبح حاكماً للدولة؛ بل يرى **التريكي** أنه مضطر لهذا التحول؛ لأن الديالكتيكية ستكون ناقصة ومبتورة إذا حصرت في التأمل المعرفي، أي في مظهرها التصاعدي، واستبعدت المظهر الثاني، وهو العودة إلى الكهف؛ أي الاتصال بالشعب للقيام بتثقيفه، ونشر العلم، والخير عوضاً عن الجهل والفساد[1].

بالرغم من اهتمام المؤرّخين الأربعة – محور الدراسة – بالديالكتيكية الأفلاطونية، إلا أنني أرى الاهتمام الكبير، الذي أبداه **التريكي** لدراسة المنهج الديالكتيكي الأفلاطوني، خاصة أنه قد أفرد له كتاباً كاملاً بعنوان أفلاطون والديالكتيكية، أراد من خلاله أن يرفع النقاب عن بعض المشاكل التي يطرحها الديالكتيك الأفلاطوني، مساهمة منه في تحيين الفكر الأفلاطوني، بتسليط الضوء على منهجه الديالكتيكي، وتركيبه النسقي. كما أن التريكي يحاكم فلسفة أفلاطون من خلال مفهوم الديالكتيك الهيجلي.

المبحث الرابع: الأسطورة(*):

ولقد حاول بعض المؤرّخين والباحثين أن ينتقد المبدأ الأفلاطوني، الذي يرى أن المعلومات يجب أن تكون مجردة عن الخيال والحسيات، ومن أشهرهم (بروشار) الذي قال بما أن فلسفة أفلاطون تنقسم إلى قسمين: قسم يتعلق بالوجود الثابت أو الماهيات، وقسم يتعلق بالتغير أو الصيرورة، فالعلم أيضا ينقسم إلى قسمين، قسم يناظر الماهيات، وهو العلم الحقيقي، وقسم آخر يناظر التغير، وهو الظن، فالباحث يجب أن يفرق بين هذين النوعين، فيطرح النوع الثاني الخاص بالتغير، وهو الظن، ولا يستخرج من أفلاطون إلا الجزء الخالي من الأسطورة. ولكن **بدوي** يرى أن القيام بهذا العمل يخرج كثيراً من المذاهب الرئيسية الأفلاطونية من حساب أفلاطون، ولن يتبقى إلا جزء قليل منها. فأفلاطون يستخدم الأسطورة في المسائل البسيطة، والمسائل الرئيسية الكبرى من فلسفته، وأكبر دليل على ذلك، أنه يصور المثل تصويراً أسطورياً في مجالات عديدة من حيث، ماهيتها، وصلتها ببعضها بعضاً، وصلتها بالمحسوسات. وهنالك رأي آخر، ينعته **بدوي** – أيضاً– بعدم الصحة، يكمن في أنه من الواجب الفصل في حياة أفلاطون بين نوعين من المعارف: المعارف الأسطورية، والمعارف الفعلية. وفئة ثالثة، أبرزهم (تيشميلر)، يذهب إلى أن أفلاطون كان يلجأ إلى الأسطورة حتى يسهل الفهم بالنسبة

1– انظر: المرجع السابق، ص 61.

* – رواية ليس لها مؤلف محدد، تنتشر في المجتمعات المعروفة بتقاليدها العرفية والشفوية. وغالبا ما تروي هذه الأساطير أصول الجماعة، وتمايز عناصرها الأولى عن عالم الطبيعة، ويحاول تفسير النظام الكوني، وعلاقة الإنسان بالإنسان.

إلى الذين لا يستطيعون تصور الأشياء تصوراً مجرداً، فرأي (تيشميلر) يكمن في أن الأسطورة هي الثوب الحسي التجسيمي للأشياء العقلية النظرية المجردة[1].

يفرق **زكريا** بين التفكير الأسطوري والتفكير الفلسفي، وبين التفكير العلمي، من حيث النظام، ففي التفكير الأسطوري، والتفكير الفلسفي يوجد النظام بالفعل في العالم. ووظيفة العقل البشري، هي تأمل النظام كما هو، أما في التفكير العلمي، فإن العقل البشري هو الذي بعث النظام في عالم غير منظم، فالكون من جهة العلم لا يسير وفقاً لغايات، وإنما تسود مساره الآلية، والنظام يسير جنباً إلى جنب مع المعرفة، فكلما تقدمت المعرفة زاد النظام، فالكون المنظم، هو نقطة النهاية التي يسعى العلم لوصولها، وليس نقطة بدايته[2].وفي معرض حديثه عن أوهام الكهف لدى بيكون (Francis Bacon)[*]، والتي يعني بها الأوهام الفردية التي يقع فيها كل شخص نتيجة لتكوينه الخاص، شأنه شأن سجناء الكهف عند أفلاطون، الذي تتعلق هذه الأسطورة لديه بالنوع البشري كله، أو ترمز إلى حالة الإنسان وموقفه بوجه عام، فالكهف عند أفلاطون – كما يرى **زكريا** – هو الجهل والنقص الأصيل الكامن في الطبيعة البشرية. وعليه، كان الأجدر ببيكون ، كما يرى **زكريا** أن يسمّى باسم النوع الأول من الأوهام، أي أوهام النوع أو الجنس، لا الأوهام الخاصة بكل فرد على حدة[3].

كما يرى **زكريا** أنه بالرغم من أن الطريقة البدائية في التفكير، وفي ملء الكون بالآلهة والأشباح، والقوى غير المنظورة، قد اختفت في القديم، وحل محلها التفسير العقلي للعالم؛ لكنها ظلت باقية في صورة مستترة من الصعب فهمها، وهي تتمثل بالاعتقاد بالقيم الموضوعية المطلقة، كطريقة أفلاطون في التفكير، حيث يضع مثال الخير فوق قمة المثل، ويؤكد أن الخير ليس أرفع القيم فحسب، وإنما هو، أيضاً، خالق الكون، أسمى مرتبة في الوجود، حين يضفي عليه الخير[4].

ويرى **زكريا** أن تشبيه الكهف هو قمة محاورة **الجمهورية** بأسرها؛ بل لمذهب أفلاطون بوجه عام، وقد يكون تلخيصاً لتراث فلسفي كامل، وبالرغم من اعتراف **زكريا** أن تشبيهات الشمس والخط والكهف تكون كلها وحدة واحدة إلا أن هنالك نوعاً من التخصيص في كل هذه التشبيهات؛ أو نوعاً من الحركات الديالكتيكية بينها. فتشبيه الشمس يتعلق بالموضوع نفسه، أو بمحاولة الاقتراب من الخير ذاته من خلال أقرب الأشياء إليه، وهو الشمس. أو تشبيه الخط الذي يتعلق بالذات التي تعرف هذا

1- انظر: بدوي، عبد الرحمن (1954)، صيف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 127- 130.

2- انظر: زكريا، فؤاد (1978)، التفكير العلمي، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ص 29- 30.

* - (1561- 1626) فيلسوف، ورجل دولة وكاتب إنجليزي، معروف بقيادته للثورة العلمية عن طريق فلسفته الجديدة القائمة على " الملاحظة والتجريب ". من الرواد الذين انتبهوا إلى غياب جدوى المنطق الأرسطي الذي يعتمد على القياس.

3- انظر: زكريا، فؤاد (2007)، آفاق الفلسفة، ط1، الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ص 92. انظر: أيضا، غلاب، محمد (1966)، المعرفة عند مفكري المسلمين، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، ص 176.

4- زكريا، فؤاد (1956)، نيتشه، ط 2، مرجع سابق، ص 53.

الموضوع، أي بدرجات المعرفة التي يمرّ بها ذهن الإنسان في انتقاله من الجهل التام إلى المعرفة العقلية الخالصة التي هي وسيلته إلى معاينة الخير. أما بالنسبة لتشبيه الكهف، فيتعلق بالذات والموضوع معاً، فهو يتحدث عن حالة العارف في انتقاله من الجهل إلى العلم كما يتحدث عن درجات الوجود ذاته، عن المراتب المتدرجة للواقع، من اللاوجود كما تمثله الظلال إلى الوجود الكامل كما ترمز إليه الشمس. ويحذو **زكريا** حذو غيره في تفسير تشبيه الكهف، فهو يرى أنه من الممكن تفسيره تفسيراً سياسياً، على أساس أنه يشير إلى الفارق بين معرفة الفيلسوف الجدير بحكم الدولة، وأولئك الذين هم بحاجة إلى الفيلسوف حتى يقودهم إلى النور. وهو التفسير الذي يقول به (ييجرJaeger) من خلال فكرة الاستنارة والافتقار لها؛ حيث إن الكهف حالة تصورالصراع الدائم والأزلي بين قيم الحياة الفلسفية، وقيم الحياة اليومية السطحية؛ وهذا الصراع لا يقتصر على الفرد نفسه؛ بل يدور بين فئات البشر المختلفة. كما ينطوي هذا التشبيه، كما يرى **زكريا** على عنصر آخر، لا يقل أهمية عن العناصر السابقة، وهو المقاربة بين مستويات الواقع، وهي مقاربة تنتمي إلى صميم الميتافيزيقا. كما يرى **زكريا** أن صورة الكهف عند أفلاطون، قد حققت التميز الفلسفي الأساسي بين المظهر والحقيقة، كما أكدت هذه الصورة أولوية عالم الأفكار فوق عالم المحسوسات. ولما كان التمييز بين المظهر والحقيقة، وتأكيد أولوية عالم الأفكار، يمثل العنصر الأساسي في الميتافيزيقا بصورتها التقليدية، فيمكن القول، إن صورة الكهف هي أساس كل ميتافيزيقا[1].

ويوجه **زكريا** نقداً لتشبيه الكهف؛ حيث وجد فيه ضعفاً من حيث البناء؛ فالتوازي الذي كان يفترض أن يكون كاملاً بين الصورة التي يرسمها، وبين الانتقال من العالم المحسوس إلى العالم المعقول غير دقيق، فالسجين الذي يغادر من الكهف إلى عالم النور الحقيقي، ينتقل من مكان إلى مكان آخر، لا فرق بينه وبين الأول إلا في الدرجة فقط. أي إن كل ما يحتاج إليه السجين في هذا الانتقال، هو تعويد حواسه على الضوء الزائد في العالم الحقيقي، وهو لا يختلف عن الضوء الخافت في عالم الظلال إلا في الشدة فحسب: ونفس الحواس، التي كانت كفيلة بأن ترشده في عالم الظلال تستطيع، أيضاً؛ بشيء من التدريب، أن ترشده في العالم الحقيقي. وعليه، نستطيع أن نستنتج هنا أن زكريا في نقده هذا قد ألغى الرمزية في تمثيل الكهف.

والوجه الآخر من الصورة التي رسمها أفلاطون، وهو الانتقال من العالم المحسوس إلى عالم المثل. يختلف بأنه انتقال إلى عالم لا تنفعنا فيه حواسنا على الإطلاق، كما يوجد بينه، وبين العالم فارق في الكيف، ويحتاج إلى تغيير كامل لكل أداة يستخدمها الإنسان في المعرفة. وعلى حين إن الحواس في حالة أسطورة الكهف سرعان ما تتأكد من أن العالم الجديد الذي انتقلت إليه هو الأكثر حقيقة، فإن

1- انظر: أفلاطون (2004)، جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 151- 156.

الانتقال في الحالة الثانية إلى العالم المعقول، يكون انتقالاً إلى عالم الأفكار التي لا تمثل شيئاً إلا نفسها. وإذا كان الصعود إلى رؤية الأشياء الحقيقة يزيد السجين المتحرر التصاقاً بالواقع؛ وإدراكاً لحقيقته، فإن الصعود إلى عالم الصور أو المثل الأفلاطونية، يبعد الذهن عن الواقع؛ ويفقده كامل صلته به؛ ويفصله في عزلة زاهدة عن عالم الناس؛ وعالم الأشياء. وبرغم ذلك كله، فإن **زكريا**، يرى أن أفلاطون قد تصور أن التوازي تام بين الحالتين؛ وبالتالي عالمه المثالي أكثر حقيقة بدوره، وتبعه في ذلك الفكر الغربي في أساسه، ثم نتج عن ذلك انقلاب أساسي في الأوضاع، تصور فيه المفكرون أن الحقيقية وهم، وأن الوهم هو الحقيقة، وأن المعقول المجرد الذي يفكر فيه الإنسان، أكثر حقيقية من المحسوس العيني الذي يراه ويلمسه. فالماهية أكثر حقيقة من الوجود. وعليه، فإن السجين الذي لم يكتفِ بظلاله، وبعالمه الضيق، قد انتقل بالفعل إلى عالم أضيق وأقل حقيقة منه، وخلق لنفسه أصناماً عبدها بكامل إرادته واختياره[1].

ولما كان المظهر الأول من مظاهر الديالكتيكية الأفلاطونية – حسبما يرى **التريكي** – هو المقترن بالحوار، الذي يرتكز على منطق الدحض، ولا يكون كاملاً إذا لم يصل بالتفكير في مرحلة إيجابية يتم من خلالها الوصول إلى المعنى العميق للمعرفة والعلم، كانت أسطورة الكهف أو رمز الكهف لها مهمة الإيضاح والبيان، حيث يرى **التريكي** بأنها هامة جداً من الناحية البيداغوجية[*]، وذلك لأنها تصور ببراعة ما يريد أفلاطون التعبير عنه ذهنياً، كما أنها من الناحية التصورية تقوم بنفس المهمة التي يقوم بها الرسم التخطيطي في الرياضيات؛ لذلك مهمة أسطورة الكهف تكمن في وضع رسم تخطيطي أو "طوبوس" يضع كل عنصر من عناصر المعرفة في موضعه الحقيقي[2].

يمكن القول إن **زكريا** هو أكثر المؤرّخين العرب المعاصرين الأربعة اهتماماً، بدراسة الأسطورة عند أفلاطون. فزكريا يريد أن يقول إنه من خلال "أسطورة الكهف"، فإن تصور الواقع ليس إلا صفة تستند إلى الفكرة، أي إن الفكرة كوجود موضوعي توجد بذاتها وفي ذاتها، خارج الزمن والصيرورة.

1– انظر: أفلاطون (2004)، جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 159.

* – علم التربية، الذي يجمع بين النظرية والتطبيق.

2– انظر: التريكي، فتحي (1986)، أفلاطون والديالكتيكية، مرجع سابق، ص 51.

المبحث الخامس: العقلانية الأفلاطونية:

العقل "بوجه عام" هو ما يُميز به الحق من الباطل، والصواب من الخطأ، ويُطلق على أسمى صور العمليات الذهنية بعامة، والاستدلال بخاصة، ويُراد به أيضاً المبادئ اليقينية، التي يلتقي عندها العقلاء جميعاً، وهي مبدأ الهوية، ومبدأ عدم التناقض، ومبدأ العليّة[1].

وقد قُسم العقل من قديم إلى قسمين[2]:

- العقل النظري، وينصب هذا العقل على الإدراك والمعرفة.
- العقل العملي، وينصب هذا العقل على الأخلاق والسلوك.

أطلقت عليه اليونان اسم النوس (Nous). وعند المدرسيين خاصة: العقل هو ما يُعين على التجريد، واستخلاص المعاني الكلية، وهو وسيلة المعرفة، فيدرك الجزئي كما يدرك المعاني العامة[3].

حاولت المدرسة الكانطية الجديدة أن تفسر أفلاطون على أساس أن المعرفة عنده، كالمعرفة عند كانط (Immanuel Kant)[*]، أي إن الخطوات التي يسير فيها الإنسان حتى يصل إلى الحقيقة تدل على أن التجربة لا يمكن أن تدرك إلا إذا طبق عليها، وعمل فيها العقل بمقولاته؛ حيث إن الصور الأفلاطونية، في نظرهم كالمبادئ العقلية، التي قال كانط إنها موجودة في العقل؛ وبناء عليها، يدرك مضمون التجربة، والأشياء التي لا يمكن إدراكها يجب أن تعدّ، أيضاً، غير قابلة لأن تدرك إدراكاً عقلياً، وإنما يعتقد فقط من أجل أغراض خاصة، كخلود النفس، والألوهية.

ولكن يرى **بدوي** أن هذا التفسير مغالٍ وباطل؛ فأفلاطون لم يكن ذاتياً؛ كما هو الحال في الفلسفة الحديثة، خصوصاً، ابتداء من كانط؛ بل كان موضوعياً يحاول تفسير الأشياء تفسيراً موضوعياً[4].

ويقدَم لنا فؤاد **زكريا** طريقته (أي طريقة **زكريا**) في التفكير، وأسلوبه في النظر إلى الأمور، وأولاهما: النظرة العقلية أو العقلانية، والتي يعني فيها، الفعل الذي يعترف بالتطور والنمو في جميع مظاهر الكون والحياة والمجتمع. كما يعني به العقل الذي لا يحول بين الإنسان وبين الاستغراق في الفن، والانفعال الخصب بالحياة، فأحاسيس الفن وانفعالات الحياة، في نظر العقل السليم جزء لا يتجزأ

---

1 – انظر: المعجم الفلسفي (1979)، القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ص 120. وانظر: الخرابشة، عبدالله محمد (2013)، العقلانية والتفكير العلمي عند فؤاد زكريا، إشراف: د. وليد عطاري، أطروحة دكتوراة غير منشورة، الجامعة الأردنية، عمان، الأردن، ص 5–6.

2 – انظر: المرجع السابق، ص 120.

3 – انظر: المرجع السابق، ص 120.

* – (1724 – 1804)، فيلسوف ألماني من القرن الثامن عشر، كان آخر فيلسوف مؤثر في أوروبا الحديثة في التسلسل الكلاسيكي لنظرية المعرفة خلال عصر التنوير الذي بدأ بالمفكرين جون لوك، و جورج بركلي، وديفيد هيوم.

4– انظر: بدوي، عبد الرحمن (1954)، صيف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 130–131.

من واقع البشر، كما يعني به العقل الذي يندمج في الحياة، ويسخر نفسه لخدمتها، وتحقيق ذاته بالولوج في مشكلات الحياة. وعليه، فإن **زكريا**، قد أقصى في تعريفه (أي تعريف **زكريا**) لنظرته العقلية، أولاً: العقل الجاف، المتعالي على مشكلات الناس الواقعية، ومتعلقات الحياة، الذي استمر عصوراً طويلة. وثانياً، أقصى العقل الذي يدّعي الثبات، ويتهم كل شيء عداه بالتغير والزوال والفناء، كما يقصي ثالثاً، العقل الذي يزدري المشاعر والأحاسيس الإنسانية، والانفعالات والعواطف بالرغم من أنها مرتبطة بالتقلب والتحول وعدم الاستقرار. وثانيتهما: المنهج النقدي الذي يرى **زكريا** أنه يرتبط بالعقلانية ارتباطاً شديداً، بل تنبثق عنه انبثاقاً عضوياً، فالعقل الذي حدده **زكريا** لا بدّ، بل يجب أن يكون ناقداً. كما يرى **زكريا** أن العقل الذي يتأمل مشكلات الفكر، وأوضاع المجتمع والناس بنظرة غير نقدية، فهو يتنكر لطبيعته، ويرفض أن يقوم بممارسة وظيفته، حيث إن ما يميز العقل قدرته على تخطي الشائع، وتجاوز الأمر الواقع من خلال مقارنته بصورة يرسمها الفكر المتطلع إلى أوسع الآفاق. ولو عجز العقل عن التجاوز لوصف بأنه ملكة عاطلة، لا يمتاز بشيء من الحواس المقتصر إدراكها على ما يحيط بها[1]. "وأنا (أي **زكريا**) على أية حال، ممن لا يستطيعون تصور التفكير إلا مصحوباً بالنقد، وممن يؤمنون بأن النقد هو أعلى مظاهر تحقيق الفكر لذاته "[2].

وترى **مطر** أن ما يميز العقلانية القديمة عند اليونان يتلخص في اليقين. وهو لا وجود له في نظر فلاسفة اليوم إلا في عالم الرياضيات، فالهندسة والرياضيات، هما المثل الأعلى لكل معرفة عند اليونان. إلا أن تطور الفكر العقلاني في العصر الحديث لم يعد بحثاً عن اليقين؛ بل عن المحتمل، ولم يعد الاستدلال استنباطاً لمعلوم من معلوم، وإنما كشف للمجهول[3].

كما ترى **مطر** أن أرسطو عندما اشترط اليقين في التفكير العلمي، فإنه كان يحاول إيجاد الدقة، واليقين للمعرفة العلمية في عصره، بعد أن وصف العلم آنذاك بالتعميم الزائد، غير أنها قد لمست تأثره العميق بالفلسفة الأفلاطونية التي حددت العلم، بأنه المعرفة بالمثل الكلية الثابتة، خاصة أن نظرية أرسطو في العلم، قد ارتبطت بنظريته الميتافيزيقية في الوجود، حين تصور الموجودات الطبيعية ذات أجناس، وأنواع ثابتة خالدة[4].

ويرى **التريكي** أن عملية الفكر والعقل الأساسية، هي البحث عن الأساس الحقيقي للمعرفة، والذي يتمثل في التحول من النمط الظني للحضور الذي يشوبه الغياب إلى النمط العقلي الشامل،

1- انظر: زكريا، فؤاد (1975)، آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، مرجع سابق، ص 5- 6.

2- المرجع السابق، ص 6.

3- انظر: مطر، أميرة حلمي (2006)، عن القيم والعقل في الفلسفة والحضارة، ط1، الهرم: عين للدراسات والبحوث الإنسانية، ص 107.

4- انظر: مطر، أميرة حلمي (1998)، الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص 257- 258.

والكلي الذي يتغلب فيه الحضور على الغياب[1]. كما يرى **التريكي** أن أفلاطون هو المؤسس الحقيقي للعقلانية، من حيث كونها إقراراً لأولوية العقل على التجربة، ونظريته في التذكر تجعل الفهم لا يأتي عن طريق الحواس مباشرة. فهو عملية ذهنية مجردة كافية في النفس. والعقلانية، كما يرى **التريكي** هي نظرية فلسفية، تجعل من العقل أساس كل معرفة ممكنة، واستتباعاً لذلك. فالعقل هو الوحيد الذي يحمل في ذاته إمكانية التعرف على الواقع والأشياء قبل معرفتها عن طريق التجربة والتجريب[2].

يأخذ **التريكي** برأي (دسنتي Desanti) في استبطان العلم، حيث يرى دسنتي أنه الشكل الأول الذي اتخذه القول الفلسفي، والذي ولد في خاصية المناخ الثقافي لأثينا في ذلك العصر، ولا يذهب **التريكي** إلى حد المغالاة، على حد قوله، حين قال إن العلاقة الاستبطانية قد طغت على تاريخ الفلسفة كما طغت العلاقة الانفصالية أو القطيعة على تاريخ العلوم. كما أن إدخال العلم في صلب النسق الفلسفي، هو الدعامة التي يرتكز عليها هذا النسق؛ حيث إنه في حاجة إلى عقلية مكتملة معترف بفائدتها، كما أنه يطمح إلى إيجاد قول أساسي وأولي يستطع أن يمتد إلى كل عناصر المعرفة، حتى يصبح معرفة المعارف، وأم العلوم. وعليه، يذهب **التريكي** إلى ما ذهب إليه أحمد فؤاد الأهواني، من أن الدرجة الأخيرة للمعرفة هي درجة الديالكتيك أو درجة العقل، التي موضوعها المثل، لن يستطيع الوصول إليها إلا قلة قليلة من الناس، فالعوائق كثيرة، ومؤهلات البشر محدودة[3].

كما يرى **التريكي** أن الجابري[*] عندما دحض كلية العقل (العقل الكوني)، التي اعتبرها سمة الفكر الأوروبي، نسي أن فكرة كونية العقل، وكليته موجودة عند الإغريق؛ أفلاطون وأرسطو خاصة، وعند الفلاسفة العرب والإسلاميين (المشائين خاصة)[**]؛ كما أن العقل عند الجميع أداة معرفية يحصل الإنسان عن طريقها على اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية. واختلاف العقل يكمن في نمط تمظهره في المجتمعات المتنوعة، ونوعية التعامل معه، وكيفيات تطبيقه. وبذا، لا يمكن إقرار عقل لكل شعب، ولكل أمة أو لكل منطقة جغرافية أو لكل جهة سياسية[4].

---

1 – انظر: التريكي، فتحي (1998)، العقل والحرية، تونس: تبر الزمان، ص 29.

2– انظر: التريكي، فتحي (1998)، العقل والحرية، مرجع سابق، ص 36.

3– انظر: التريكي، فتحي (1986)، أفلاطون والديالكتيكية، مرجع سابق، ص 58–59.

* – (1936– 2010) ولد في الدار البيضاء، مفكر وفيلسوف عربي من المغرب، له 30 مؤلفاً في قضايا الفكر المعاصر، أبرزها "نقد العقل العربي" الذي تمت ترجمته إلى عدة لغات أوروبية وشرقية. كرّمته اليونسكو لكونه أحد أكبر المتخصصين في ابن رشد، إضافة إلى تميّزه بطريقة خاصة في الحوار.

** – اتجاه فلسفي سار أصحابه على فلسفة أرسطو (348 ق. م– 322 ق. م)، وعرفوا باسم المشائين، وكان له ملامح محددة أصبحت فيما بعد ركيزة عدة تطورات فلسفية. والمشاء، كثير المشي، والمشائي هو الأرسطي، سمي مشائيا لأن أرسطو كان يعلم تلاميذه ماشيا، والمشائي رمز إلى الممشى أو الرواق الذى كان يلقى أرسطو فيه محاضراته، أو رمز إلى طريقته فى التدريس، وهو يطوف فى الرواق وقد أحاط به تلاميذه. وأصبحت المشائية بعد ذلك اصطلاحا للفكر الأرسطى ومن شايعه فى التفلسف، سواء من تلقى عليه علوم الفلسفة بالمباشرة، أو من تتلمذ على كتبه إما بالدراسة فقط أو بالدراسة والشرح والتعليق.

4– انظر: التريكي، فتحي (1998)، العقل والحرية، مرجع سابق، ص 15–16.

كما يرى **التريكي** أن العقل عندما يكون في مجتمع ما تحت وطأة اللاعقل، الذي يهدد كيانه؛ بحيث يتوجب على العقل أن يعيد تأسيس كيانه من جديد، فيدخل في صراع مع اللاعقل بقوة فيهيئ شروط نجاحه وتفوقه، قد انطبع على الإغريق؛ وبخاصة في فلسفة أفلاطون عندما ابتعد اللوغوس (العقل) عن نهجه، واحتلت السفسطائية التفكير الطبيعي والرياضي، والفلسفي، وأعاد للعلم أرضيته، وقام أرسطو بصقل الآلة. وقدم لها مبادئها، وكيفيات عملها [1].

المبحث السادس: الذاتية والموضوعية في نظرية المعرفة:

يرى **بدوي** أن أفلاطون عندما تحدث عن نظرية المعرفة، لم ينظر إلى الأصل الذي نشأت عنه المعرفة، فهو لم يبحث في الذات، وإنما بحث في المعرفة، من حيث اتصالها بالوجود، فالبحث كان بحثا موضوعياً خالصاً، لاصلة له بالذات المدركة، وهو لم يفصل بين الماهيات والأشياء أو الذوات المقابلة في الخارج فصلاً تاماً[2].

ولقد كان **بدوي** مخطئاً حين رأى أن عدم إدراك التعارض بين الذات و الموضوع في الفلسفة اليونانية، أدّى إلى عدم تحليل طبيعة المعرفة و طبيعة الوجود تحليلاً دقيقاً. بالإضافة إلى عدم إقامة البحث العلمي على أساس المشاهدة و التجربة، حيث كان مقصوراً على المنهج الديالكتيكي، مما أدّى إلى بقاء العيوب في الفلسفة اليونانية كما هي، حيث أصبحت فلسفتهم خليطاً من الذاتية والموضوعية[3].

كما يرى **بدوي** أن أرسطو لم يبحث في نظرية المعرفة بحثاً حقيقياً، فهو لم يوضح الشروط التي يكون بناء عليها المدرك صحيحاً، بالرغم من أنه بحث في جميع المعارف الإنسانية من المعاني والتصورات والمفهومات، التي تتكون عن طريق الحس. ونتيجة لهذا يرى **بدوي** أن المثالية الحقيقية وجدت بمعناها الحقيقي في العصر الحديث؛ حيث عنت الفلسفة الحديثة بالتمييز بين الذات المدركة والأشياء. ومما يجدر ذكره، هاهنا، أن **بدوي** قد لمس أن أفلاطون، وكذا أرسطو؛ لم يجعلا الجانب الروحي مضاداً للجانب المادي، ولم يضعا نزاعاً واختلافاً جوهرياً بين كلا العالمين، برغم أنهما قد قالا بوجود فوق حسي، وبأن هذا الوجود غير الحسي أعلى وأسمى من الوجود الحسي، وبرغم قولهما إن عالم الظواهر ليس سوى صورة مزيفة، ومشوهة لعالم الحقائق، وعدا عن أنهما قالا في الأخلاق أو الفضيلة بأنها العلم والتفكير، فجعلا الذاتية أساساً لكل هذا غير مرتبطة بمقدمات[4].

1- انظر: التريكي، فتحي (1998)، العقل والحرية، مرجع سابق، ص 23-24.

2- انظر: بدوي، عبد الرحمن (1984)، موسوعة الفلسفة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات ، ص 170.

3- انظر: بدوي، عبد الرحمن (1959)، خريف الفكر اليوناني، ط 3، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ص 4-5. انظر: أيضاً، بدوي، عبد الرحمن (1982)، اشبنجلر، بيروت: دار القلم، ص 15.

4- انظر: بدوي، عبد الرحمن (1958)، ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 46- 49.

كما يذهب **بدوي** إلى أن أفلاطون برغم قوله بعالم الصور، وبالحقائق الأبدية، إلا أن هذه الصور، ليست صوراً ذهنية سواء كان هذا الذهن، ذهن الله، أم ذهن الإنسان، فأفلاطون، إذن، وكذلك الحال بالنسبة لأرسطو، لم يقولا بأن العالم الخارجي من صنع عقولنا، وأن لا وجود لهذا العالم إلا على أساس وجود ذات تضمه، فالذاتية كما يراها كا نط أو فشته، على أساس أن هناك وجوداً روحياً، هو الأساس في كل تصور، وأن الوجود هو قوة روحية للصور لم تكن موجودة عند أفلاطون، فالصور الأفلاطونية تستمد وجودها من الأشياء ذاتها، والأشياء ذاتها تستمد وجودها من الصور. ولذا يذهب **بدوي** إلى أن علينا أن لا نفسر الصور الأفلاطونية، كما صورها الغير؛ فالفلاسفة الأفلاطونيون المحدثون، ورجال الكنيسة، وبعض رجال العصر الحديث، مثل (أيلت ولوتسلافسكي)، رأوا بأن الصور في عقل الله، وآخرون، مثل مدرسة ماربورج، وعلى رأسهم هرمن كوهن (Hermann Cohen)[*]، وباول ناتورب (PaulGerhard Natorp)[**]، فسروها على أنها في عقل الإنسان، ولذا، يجب ألا نأخذ بهذين التفسيرين كما يرى **بدوي**[1].

وعن الاختلاف بين نزعة الفلسفة اليونانية، ونزعة الفلسفة الحديثة، يرى **بدوي** أن الذاتية لم تكن موجودة لدى الفلاسفة اليونانيين، ولم تكن واضحة كما هو الحال لدى الفلاسفة في العصر الحديث، فالذات لدى فلاسفة العصر الحديث، لها النصيب الأكبر قي تصورنا للأشياء الخارجية. أما اليونا نيون، فكانوا ينظرون إلى الأشياء على أنها أشياء حقيقية طالما أن العقل يؤمن بذلك، وهم بذلك اتجهوا إلى الأشياء مباشرة كما هي، ولم يتنبهوا إلى الصلة بين إدراك الأشياء، والأشياء كما هي، فهم لم يفرقوا بين الذات والموضوع، أو بين إدراك الطبيعة الداخلية، والطبيعة الخارجية، وعليه، لم يعنَ الفلاسفة اليونانيون بمشكلة المعرفة كما هو الحال في الفلسفة الحديثة؛ والسبب في ذلك يعود – كما يرى **بدوي** – إلى أنهم كانوا يحاولون التوفيق بين الطبيعتين، الداخلية والخارجية.

يبدو ان **بدوي** قد فاته أن السفسطائية كانت عنواناً للذاتية، فالأشياء بالنسبة لك كما تبدو لك، وهي بالنسبة لي كما تبدو لي.

كما ينعت **بدوي** معرفتهم بأنها كانت ناقصة؛ وذلك لكونها تعتمد على تجربة قليلة، وحياة روحية غير راقية، عدا عن المعلومات غير الكافية التي كانت تعتمد عليها؛ وتبعاً لذلك ينقصهم المذهب الديني الذي ينمي الجانب الروحي؛ فالفلسفة الحديثة تيسر لها ذلك لتوافر المعلومات العلمية من ناحية،

---

* – (1842–1918)، فيلسوف ألماني يهودي، أحد مؤسسي ماربورج، مدرسة الكانطية الجديدة.

**– (1854– 1929) من أبرز فلاسفة مدرسة ماربورج بألمانيا، التي كانت تدعو إلى إحياء آراء أفلاطون. قام بتدريس الفلسفة والتربية في جامعة ماربورج منذ1881.

1 – انظر: بدوي، عبد الرحمن (1958)، ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 50.

والتجارب الروحية التي توافرت بسبب الدين، وبذا تكونت في عصر الفلسفة الحديثة النزعة إلى النقد التي قادت إلى ثورة على ثورة العلم، ثم ثورة على الدين[1].

ولكن يرى **بدوي** أن أفلاطون لم يكن مخلصاً لهذا المبدأ؛ فهذا المبدأ مبني على الثبات، وفيه أن العلم يرتفع بارتفاع درجة الموضوع؛ فالموضوع المتغير لن يناظره العلم بالمعنى الصحيح، بل يناظره الظن، العدم يناظره الجهل؛ فما هو معدوم يستحيل أن يعلم عنه شيء، **فبدوي** يرى أن أفلاطون يتحدث عن الصور مثلاً، على أنها متغيرة، وبذا فهي لا تؤدي إلى المعرفة، وهذا ما ينطبق إذن على فكرة الآلهة، وفكرة السياسة، إذن لو كان أفلاطون مخلصاً لهذا المبدأ؛ فمذهبه في النهاية سيرجع إلى جزء ضئيل. فنزعته الموضوعية تمازجها نزعة ذاتية تتدخل في تركيب الموضوع، وينتج عن هذا عدم إدراك الحقائق تمام الإدراك؛ فما دام الموضوع الحقيقي للعلم هو الثابت، وما دام الإنسان لا يستطيع أن يصل إلى هذا الموضوع الثابت، فليس أمامه غير الاحتمال[2].

ويرى **زكريا** أن الفلاسفة الذين يبحثون قي نظرية المعرفة يحللون الطريقة التي يعرفون بها العالم المحيط بنا عن طريقة الاستبطان المعرفي[*]، ونتيجة هذه النظرية، من حيث مخالفتها أو موافقتها الموقف الطبيعي، تتوقف على العامل المعنوي، على أن المنهج الذي ينتهجه الفيلسوف، ووسائله التي يستعملها لإبراز النتائج، لا يمكن أن نعدها دقيقة في ملاحظة ووصف ما يحدث بالفعل خلال العملية التي يسميها بعلم المعرفة. وهذا يعدّ مبرراً لثبات الأبحاث الفلسفية – كما يرى **زكريا** – حيث إن الوسائل التي يستعملها الفلاسفة في هذا المجال لا تتغير[3].

كما يرى **زكريا** أن الفلسفة تبدأ من موقفنا الطبيعي، والموضوعات التي يبحثها الفيلسوف– وخاصة في مجال نظرية المعرفة – ما هي إلا موضوعات موقفنا الطبيعي، والذي يبقى حتى النهاية في حدود هذه الموضوعات، وعلى الرغم من ذلك، فإن الفيلسوف يريدنا أن نصور هذه الموضوعات بصورة مخالفة لصورتها في موقفنا الطبيعي، حيث الاعتماد على قواعد الاستدلال وحدها. ويرى **زكريا** أن الفيلسوف حينما يتحدث عن نظرية المعرفة، ليس في مقدوره الحديث إلا عن المنضدة، أو البيوت أو الأشجار؛ فهو لا يملك الوسيلة ليتخطى هذه الموضوعات[4].

ويرى **زكريا** أن الفلاسفة سيأتي عليهم يوم يعرفون حدود الموقف الطبيعي، وحدود الموقف العلمي، ولا يخلطون بينهما، وسيدركون أن الموقف الطبيعي، هو الوحيد الممكن في حدوده الخاصة.

---

1 – انظر: المرجع السابق، ص 54– 55.

2– انظر: بدوي، عبد الرحمن (1954)، صيف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 125.

* – الاستبطان المعرفي، أي إن كل فيلسوف يرقب ما يحدث في نفسه حين يقول إنه يعرف، وعلى أي نحو تكون علاقته بالموضوعات، ثم يأتي بنظريته.

3– انظر: زكريا، فؤاد (2005)، نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، ط1، مرجع سابق، ص 140.

4– انظر: المرجع السابق، ص 43– 44.

ومن هنا، لن يصبح للفلسفات المثالية أي مبرر، ولن يأتي مزيد من المفكرين الذين يحاولون إثبات فكرة يكذبها أسلوبهم العملي نفسه، ولا تؤدي إلى تغير في السلوك، أو زيادة أي شيء إلى محتوى المعرفة البشرية أو انتقاص أي شيء منه[1].

ويقدم **زكريا** اعترافاً هاماً، يشكل دليلاً على رفضه للمثالية، يقول فيه: "وأعترف هنا، بأن دهشة الإنسان العادي، واستنكاره لمحاولة التشكيك في وجود العالم أو وجود الذوات الأخرى لم يفارقني لحظة واحدة طوال دراستي الفلسفية، وإني لا أعتقد أن مثل هذا الإيمان الطبيعي، بما يتميز به من قوة شديدة، وبفضل عملية التحقيق المستمرة التي نثبت بها سلوكنا العلمي أن الموقف الطبيعي، هو الوحيد المتسق مع نفسه في مجاله الخاص، كفيل بأن يؤدي بالمرء إلى رفض المواقف المثالية دون أي تأثر بحججها البارعة"[2].

كما ترى **مطر** أن أفلاطون كان مثالياً [3]. ويمكن القول هنا بأن المؤرخين – محور الدراسة– كان عليهم أن يروا ما رآه أفلاطون، من أن الشيء المحسوس يصبح حقيقياً وقابلاً للمعرفة والتعريف عندما ينضوي تحت الكلي.

ومن خلال دراستنا لفلسفة أفلاطون، نستنتج بأن أفلاطون يتحدّث دائماً عن الموضوع، على أساس أنه شيء ثابت لا يتغير، وما على الذات إلا أن تدرك الموضوع كما هو، وهذا مبدأ لدى الروح اليونانية دائماً، في نظرية المعرفة، بأن يصل الإنسان إلى رؤية الشيء كما هو في صفاته.

المبحث السابع: تحليل فؤاد زكريا لحجة الأحلام:

لقد انفرد فؤاد **زكريا** بتحليلٍ لاستخدام أفلاطون حجة الأحلام للشك في المعرفة الحسية، حيث رأى أن أفلاطون في عرضه لها لم يكن موفقاً تماماً، فهو بعد أن قسم الحياة بالتساوي إلى النوم واليقظة، يفترض أن الأحلام تحتل كل النصف المسمّى بالنوم؛ وهذا يخالف الواقع؛ فالنوم لا يمثل نصف وقتنا؛ والأحلام لا تشغل من النوم إلا وقتاً قليلاً جداً. وعليه، فلا جدال في أن قيمة حجة الأحلام، كانت تعلو كثيراً، لو كان وقت الإنسان مقسماً بالتساوي؛ أي مناصفة، أحدهما يمتلئ بإدراكات يسميها يقظة، والثاني بإدراكات يسميها حلماً. ومع ذلك لا يعد النقد الذي وجه إلى الإدراك الحسي عن طريق حجة الأحلام، اعتراضاً على صحة المعرفة بالحواس؛ فهذا النقد الذي كان ابتدأه أفلاطون، وسارعليه الكثيرون، لا يؤدي إلا إلى أننا لا نستطيع في بعض الأحيان، التأكد من أن تجربتنا حسية أم لا؛ حيث إن إدراكنا الحسي من الصعب تمييزه قطعياً من إدراكنا غير الحسي في الأحلام؛ فلا يوجد معيار للتمييز، ولو وجدنا طريقة للتمييز بين الإدراك الحسي والأحلام، لانتهى بالنقد، وتبعاً لذلك ينتهي

1– انظر: زكريا، فؤاد (2005)، نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، ط1، مرجع سابق، ص 145.

2– المرجع السابق، ص 144.

3– مطر، أميرة حلمي (1998)، الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص 265.

هذا الإشكال. كما يرى **زكريا**، بأنه من المحتمل أن يؤمن الإنسان بأن الإدراك الحسي، له دور مهم في المعرفة، على خلاف ما يؤمن أفلاطون، ولكن بالرغم من ذلك يشكون من وجود نوع من الإدراك يشككنا في الإدراك الحسي، وهذا لا يقلل أهمية الإدراك الحسي؛ لأنه لا يعيبه أن يكون هنالك نوع من الإدراك مشابه له، ويؤدي إلى اللبس، والخلط لدى الذهن الإنساني. إذن حجة الأحلام، هي وسيلة إيجابية لإثبات مثالية المعرفة، ترى بأن عالم الأحلام لا يتميز عن عالم الواقع، هي حجة قائمة عنيدة لا يمكن التخلص منها، وتمحو التفرقة بين عالم الواقع، وعالم الأحلام. وهي نتيجة كافية في الموقف المثالي ذاته[1]. ويمكن القول هنا بأن هذا الاستدلال الذي قدّمه زكريا متهافت.

ومن هنا، يرى **زكريا** أن التمييز المنطقي بين الأحلام، وحالة اليقظة يغدو أصعب كلما ازداد الفيلسوف تمسكاً بالمبادئ المثالية: فالنظر إلى الحياة على أنها حلم متصل، هي إمكانية قائمة على الدوام في التفكير المثالي الأصيل.

الوجه الأول: تفترض الحجة مقدماً، وجود سبب داخلي أو باطني للأحلام. ويرى **زكريا** أن معرفة ماهو داخلي تفترض مقدماً معرفة ماهو خارجي. ومن المستحيل، تأكيد أن فئة أخرى منها لها مصدر خارجي. وكون المرء قادراً على الجزم بأن مصدر الأحلام، على درجة كبيرة من اليقين؛ فإن هذا يعني أن الأحلام مميزة عن إدراكات أخرى بصفة خاصة؛ وهذا يؤدي إلى أن الإدراكات الأخرى لها طبيعة أخرى، أي خارجية.

الوجه الثاني: نقد الإدراك الحسي، من حيث هو مصدر للمعرفة. وهنا، يرى **زكريا** بأن نقد الإدراك الحسي، من حيث هو مصدر للمعرفة، يهدم نفسه بنفسه، فالنقد يتضمن أن المعرفة المستمدة من الذهن صحيحة، وأما المستمدة من الحواس فلا. وإذا سلّم الإنسان بهذا، فهذا يعني أن عليه أن يفترض أن الأحلام، تلك الظواهر الذهنية يجب أن تكون أدق من الإدراكات الحسية؛ ولكن ما نراه ونلمسه في الواقع أنها مليئة بالتناقضات. ولذا فهو قد يؤدي إلى نتيجة معاكسة للحجة نفسها، حيث يمكن أن تنقلب النتيجة، فيكون تناقض الأحلام دليلاً على الخلط والاضطراب، الذي ينتج كلما فقد الذهن صلته بالعالم الخارجي، ولم يستعن بالحواس بإدراكه.

الوجه الثالث: الوجه الذي تغدو فيه الحجة جزءاً لا يتجزأ، من النظرة المثالية الذاتية إلى العالم، ويعجز فيه الفيلسوف عن إيجاد تمييز قاطع بين الحلم واليقظة.

وهنا يرى **زكريا** أن هذا الوجه لا يفيد فيه أي تفنيد نفساني، حيث إنه لن يفيد أن يؤكد الإنسان، أن حالة اليقظة أوضح وأكثر حيوية من الحلم، وأنه من الممكن عن طريق الاختبار الواعي، التمييز بين الحلم واليقظة، على أساس أن اليقظة، هي التي تُعتمد لهذا الاختبار. حيث إن المرء سيبقى يأتي

1- انظر: زكريا، فؤاد (2005)، نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، ط1، مرجع سابق، ص 154- 156.

بأمثلة للأحلام، لا تقل وضوحاً وحيوية، عن الأحداث التي تحدث في اليقظة. والاختبار الواعي لحياة اليقظة، لا يمكن أن يحدث إلا في اللحظة الحاضرة. ومن المستحيل جداً، أن يطبق الاختبار الواعي على حادث مضى، لندرك إن كان ذلك الحادث حلماً أم حقيقة.

وعليه، يرى **زكريا** أن ظاهرة الإدراك في حلم، أو الإدراك الخادع ينبغي أن تستخدم، لا من أجل نقد المعرفة البشرية أو التشكيك فيها؛ بل من أجل دعمها وتأييدها، طالما أن الكلام عن الحلم أو الخداع يفترض مقدماً وجود الواقع والحقيقة.

ومعنى ذلك أن على الفيلسوف، حتى قبل أن يتجاوز مرحلة الشك، وحتى قبل أن يصل إلى نقطة بداية يعدها ثابتة، راسخة كالكوجيتو، أن يرفض مقدماً إمكانية كون العالم – حتماً – متصلاً، إذ إن المنطق المجرد يحتم عليه، بالأحرى، أن يقول: الخداع موجود. وإذن، فالحقيقة موجودة أو أنا أحلم، إذن؛ فالواقع موجود [1]. وعليه، يبدو أن رؤية زكريا هنا تقوم على نظرة ديكارتية.

المبحث الثامن: الصلة بين العالم الحسي وعالم الصور:

أما في مجال الصلة بين العالم الحسي وعالم الصور؛ فيرى أرسطو أن المحسوس من نوع مشابه تماماً للمعقول، من حيث إن المعقولات أو الماهيات تمازج المحسوسات؛ ولكن يرى **بدوي** أن هذا الرأي غير صحيح؛ فالصلة بين المحسوسات و الصور، يستحيل أن تكون صلة اشتقاق للواحدة من الأخرى. وعليه؛ يتكوّن لدينا رأيان متعارضان لأفلاطون؛ الأول يفترض أن الوجود الحقيقي هو وجود الصور، وكل وجود داخل بالضرورة تحت هذا الوجود؛ فالمحسوسات داخلة أيضاً تحت وجود الصور. والثاني، يحاول أن يفرق فيه أفلاطون بين العالمين: عالم الصور، وعالم المحسوسات، ويجعل الصور مفارقة، وعالية للمحسوسات؛ أما الطريقة التي يمكن التوفيق فيها بين هذين الرأيين المتعارضين – خاصة أن أفلاطون في أخريات حياته كان يصور المثل، على أنها مشابهة للموجودات الحسية، وأنه ليس هناك فارق كبير بين العالمين، عالم الصور، وعالم المحسوسات – فيرى **بدوي** أنها تكمن في أن التشابه بين الصور والمحسوسات أو اتحادها، هو كلام أسطوري، فهو يستخدم فكرة المشاركة، وهي فكرة مجازية لبيان هذه العلاقة، وهو في هذا، لا يحدد ماهية المشاركة، وكيف تكون الأشياء، مشاركة لصورها في ماهيتها. ويزيد **بدوي** على ذلك، بأن معنى هذه المشاركة أن الصور قد انقسمت؛ فالمفهوم أن الشيء المشارك فيه سيكون موجوداً في عدة أشياء. ولكن يبدو ان **بدوي** هنا قد اعاد تكرار النقد نفسه الذي قدّمه أفلاطون في محاورة بارمنيدس لنظريته في المثل. وبما أن الصور – لدى أفلاطون– جوهر معقول، والمعقول بسيط لا يقبل القسمة؛ وعليه، فهذا يعدّ تناقضاً، تنبه إليه

1– انظر: زكريا، فؤاد (2005)، نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، ط1، مرجع سابق، ص 160– 165.

أرسطو و اعترض عليه، ولكن **بدوي** يسقط هذا الاعتراض، أيضاً، عن طريق أرسطو نفسه؛ ذلك أن الصور ذات الوجود المستقل الذاتي، يستحيل أن يفرق فيها بين جزء و جزء، فهي لا تنقسم، وإنما يقال عن الشيء إنه ينقسم لما تدخله المادة؛ فمبدأ الفردية هو المادة، كما يصرح أرسطو نفسه. وإنما الذي يتمّ في الموجودات في الخارج هو أن المادة، عندما تضاف إلى الصور تفرق بين الموجودات؛ لكنها لا تفرق في الصور نفسها؛ بل الصور قائمة بذاتها بسيطة غير منقسمة. ويضيف **بدوي** أنه ليس من السهولة، فهم هذا التفسير؛ وذلك لأن المادة عرضة للتجزئة، لأنها قد دخلت في الشيء، كما أن هذه المادة مبدأ الجزئية أو الفردية، عدا عن أنها من الممكن أن تتصل الصور بالمادة. فالتجزئة هي الانقسام في الصور نفسها.

وكان لا بدّ من حل هذه المشكلة – كما يرى **بدوي**– فجاءت فكرة المشاركة التي هي محاولة من جانب المادة للتشبه بالصور، فهي نزوع وشوق من جانب المادة للتشبه بالصورة، يؤدي إلى التشابه بين المادة و الصور، فينتج المحسوس.

إلا أن هذا القول – كما يرى **بدوي**– لا يحلّ المشكلة كثيراً، لأننا، هاهنا، لا نفهم ما العلة في نزوع المادة إلى التشبه بالصورة، وما هي الصلة الضرورية الموجودة بين الشيء وصورته. لذلك يرى **بدوي** أن اعتراضات أرسطو، على فكرة المشاركة اعتراضات وجيهة في الكثير من أجزائها[1].

ويخالف **بدوي** ما ذهب إليه بعض الشراح والمؤرّخين، بأن الاعتراضات والانتقادات– التي وجهها أفلاطون لمذهبه في الصور في محاورة "**بارمنيدس**"– كانت بتأثير النقد الذي وجهه إليه أرسطو، حيث يرى **بدوي** أنه من غير المعقول أن يكون أرسطو، وهو في سن صغير قد استطاع أن يقدَم هذه الاعتراضات القوية الدقيقة التي وجدت في "**بارمنيدس**"، ففي محاورة " **ثياتيتوس**" في طريقها إلى الظهور. وهذا هو الوقت الذي دخل فيه أرسطو الأكاديمية مباشرة، أو بعد ذلك بمدة قليلة[2].

وعليه، يرى **زكريا** أن الحل الوحيد لمشكلة العالم الخارجي، بالاعتماد على المجال العملي، بعد أن تكون المجالات النظرية للتشكيك في هذا العالم أو إنكاره، قد أصيب بالعقم. ومن هنا، فمن الخطأ – كما يرى **زكريا** – أن نصف الموقف الطبيعي بالسذاجة، بل قد يكون الموقف المخالف هو المفرط في التحليل و النقد بلا فائدة. ولعل الموقف الطبيعي، قد وصف بالسذاجة؛ جراء الحالات التي يظهر من خلالها أن التقدم العلمي قد حتّم الخروج عنه[3].

1– انظر: بدوي، عبد الرحمن (1954)، صيف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 180. وانظر أيضا، بدوي، عبد الرحمن (1984)، موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ص 171.

2– انظر: بدوي، عبد الرحمن (1953)، أرسطو، ط 3، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ص 12.

3– انظر: زكريا، فؤاد (2005)، نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، ط 1، مرجع سابق، ص 15.

وينظر **زكريا**، إلى من يزعمون أن الإحساسات المباشرة، في المكونات الحقيقية للطبيعة، ما هو إلا دليل على التأثر بالحواجز اللغوية.

وأما القول بأن العالم مكون من أشياء، فهو الذي يعكس تأثير التجربة المباشرة. ويرى **زكريا** أنه – في هذا – مخالف للآراء الفلسفية السابقة، في مختلف عصور التفكير الفلسفي، "ولكن إثباته في ضوء التفرقة، بين الواقعين العلمي والطبيعي، ليس عسيراً: فتجربة الإنسان الفعلية المباشرة، ليست تجربة ألوان وصور و أصوات، وإنما هي تجربة أشياء كاملة، وهذا أمر يقتضيه تكويننا نفسه لا أخطاء الإنسان البدائي، أو التفكير قبل العلمي. بعبارة أخرى، فكون الأشياء التي هي موضوع إدراكنا المباشر، قد تنقسم إلى عناصر مميزة، هو كشف لاحق يقتضي عملية معقدة؛ لأن حدوثها من تطور عقلي، وتهذيب حضاري، وتجريد لغوي معقد" [1].

ويرى **زكريا** وجود علاقة بين الجانبين النظري والعملي في تفكير الفيلسوف، حيث إن أفلاطون، حين يؤكد فكرة الثبات، والأزلية على المستوى الميتافيزيقي، فإنه يربطها بالمحافظة على ثبات القوانين ووحدتها، وعدم تغيرها على المستويين السياسي والعملي[2].

ومن هنا، يرى **زكريا**، بأنه من المستحيل الفصل بين الجانبين العملي والنظري في فكر الفيلسوف، وهذا ما يظهر جلياً في فكر أفلاطون من خلال محاورة **الجمهورية**.

ويرى **زكريا** أن فكرة استبعاد الجوهر التي ذهب إليها (جينز) نهائياً من مجال الفكر؛ لأنها لا تنطبق على عالم الفيزياء الذرية، صحيحة في المجال الذي انطبقت عليه، وهو مجال الحياة اليومية، وستبقى صحيحة في هذا المجال مهما تغير العلم منها، ومهما كشف من عوالم لا تصح عليها. ويرى **زكريا** أن ما يلاحظ على الشك المثالي، أنه يعتمد على حالات الشذوذ؛ فأول ما يقوم به المثالي، لتبرير شكه في الحواس، أن يأتي بأمثلة لحالات شاذة في الإحساس، وفي ذهنه أن الشك في بعض الحواس، يبرر الشك في الكل، ومثال على ذلك، أن نقطة البداية عند أفلاطون، عند تفنيده لنظرية أن الإدراك الحسي، هو مصدر المعرفة، هي الرجوع إلى ما يحدث في الأحلام، و الأمراض، وفي حالة الجنون بوجه خاص، وفي مختلف أوهام السمع و الإبصار وغيرها من الحواس. أما في الموقف الطبيعي، فالحواس التي نقول إنها تنقل المعرفة بالعالم الخارجي، هي حواس الإنسان السوي دون مرض أو شذوذ. وعليه يرى **زكريا** أنه من المضحك، أن يلجأ الفلاسفة المثاليون، إلى حالات شاذة حتى يحملوا على الإدراك عامة، ويضرب أمثلة على ذلك: –

1. ديكارت، يتحدث عن حالات الهلوسة.

---

1 – زكريا، فؤاد (2005)، نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، ط 1، مرجع سابق، ص 35.

2 – انظر: أفلاطون (2004)، جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 76–77.

2. باركلي (George Berkeley)[*]، يتحدث عن المولود أعمى.
3. شوبنهور، يتحدث عن ازدواج الرؤية.
4. هيوم، عن الجنون.

لدرجة أن ميدان نظرية المعرفة، يتحول إلى مصحة، كل نزلائها من الشواذ والمنحرفين و المجانين، ويظل أطباؤهم من الفلاسفة يرعونهم بكل حدب، لا لكي يشفوهم، بل لكي يخيفوا بهم الأصحاء. ولكن يرى **زكريا** أن هذا المبدأ الذي يعول عليه المثاليون، هاهنا، إنما هو ما يصح على الجزء يصح، أو قد يصح على الكل. ولذا يذهب **زكريا**، إلى أن هذا المبدأ لا يكون صحيحاً، إلا إذا كان الجزء و الكل مشتركين في الكيف، أي إذا كان الكلام عن حاله واحدة للحواس؛ والذي يحدث هاهنا، أن المثالي يعطي أمثلة من حالات الإحساس الشاذة، حتى يشكك في الإحساس السوي، وهو خطأ حتى من ناحية الاستدلال ذاته. ويرى **زكريا** أن الفهم التجزيئي للمعرفة الحسية، أياً كان عن طريق عزل حاسة واحدة عن بقية الحواس، أو عن طريق عزل إدراك شخص واحد عن إدراك بقية الأشخاص، هو الذي جعل الفرصة سانحة أمام المثاليين، ليوجهوا انتقاداتهم إلى الإدراك الحسي بوصفه وسيلة من وسائل المعرفة. ولذلك ينبغي – كما يرى **زكريا**– أن يكون المقصود من المعرفة الحسية، المعرفة التي تأتي بها حواس الأشخاص الآخرين، ولو فهم الإحساس بهذا المعنى، لأصبحت الاعتراضات التي وجهت للحواس غير ذات موضوع. وفي حين إن كثير من الفلاسفة التقليدين يقولون بأن الحواس ذاتها لا تخطئ، وإنما يكون الخطأ في حكمنا العقلي بناء على النتائج المعطاة؛ يرى **زكريا** أن قولنا الحواس لا تخطئ، إنما مرده إلى أنها لا تحكم على الإطلاق، وليس لأن حكمها دائماً صحيح. أما بالنسبة لرأي تداخل الحكم العقلي مع الحواس فيرى **زكريا**؛ أنه يجب أن لا نتخذ هذا الرأي، وسيلة لنقد الحواس في المعرفة إلا في حالة واحدة، إذا كان المدافعون عن الإحساس، يرون أنه هو المصدر الوحيد للمعرفة. ويذهب **زكريا**، هاهنا، إلى أنه لا يظن أن أحداً قال بهذا، لأنه من الممكن التسليم، بدور الذهن الأساسي المكمل للإحساس مع الاعتراف بالوقت ذاته بالدور الهام الذي تقوم به الحواس، من حيث هي نقطة بداية تصدر بناء عليها الأحكام الذهنية. كما يرى **زكريا**، في هذا المجال أنه إذا كانت العلاقة بين الحواس متداخلة، فإن الانتقاد للحواس يماثله انتقاد يجب أن يوجه إلى الذهن نفسه، فمن الممكن الإتيان بأمثلة كثيرة لحالات يكون الخطأ فيها راجعاً إلى تسرع الذهن، وعدم دقته في

* – (1685– 1753) كان فيلسوفا بريطانيا– إيرلنديا، وأسقفا أنجليكانيا، ادعى باركلي أنه لا يوجد شيء اسمه مادة على الإطلاق وما يراه البشر ويعتبرونه عالمهم المادي لا يعدو أن يكون مجرد فكرة في عقل الله. وهكذا فإن العقل البشري لا يعدو أن يكون بياناً للروح.

الحكم على ما تنقله إليه الحواس. فيورد **زكريا** مثالاً، هاهنا، كالإنسان الذي يخاف الأشباح، فإذا كان سائراً في الظلام فسيحكم على أي خيال يظهر له بأنه شبح[1].

وفي مجال بحثه **(زكريا)** في استقلال العالم أو وجوده الموضوعي، وما ينتهي إليه المثاليون، في أن تدخل الذات في تكوين صورة عن العالم الخارجي، أي إن هذا العالم ليس مستقلاً عنا، بل هو معتمد علينا؛ يرى **زكريا** بأنه يجب إثبات أن فكرة انتساب الواقع إلى الذات، لا تمنع من استقلاله؛ وعليه يجب إثبات أن العالم الخارجي، يجب أن يكون بالفعل مستقلاً عن الذات، بمعنى أن يحتفظ بخارجيته [2].

ويرى **زكريا** أن المثالية تعبير عن موقف معنوي أو أخلاقي، وليس تعبيرها المعرفي أو الميتافيزيقي إلا نتيجة لهذا الموقف المعنوي للإنسان. ويضيف **زكريا** بأن مؤرخ الفلسفة الذي يجعل النظريات المعرفية تظهر أولاً، ثم تأتي النتائج العملية الأخلاقية، فيما بعد، مخطئ في ذلك؛ فالمثالية من حيث هي نظرية معرفية أو ميتافيزيقية مناقضة للموقف الطبيعي للإنسان، وكونها مذهباً يتعارض مع إمكان تعامل الإنسان مع العالم الخارجي، لا يمكن أن تظهر تلقائياً في ذهن الإنسان، فلا بدّ من وجود قوة معنوية معينة، تدفع الإنسان إلى تجاهل ميله الطبيعي إلى التعامل مع العالم الخارجي، على أنه خارجي بالفعل، وتدفعه إلى الدعوة إلى هذا المذهب الذي يتعارض تطبيقه العملي في مجال المعرفة، مع تعامل الإنسان مع العالم، ومع بقية الأذهان؛ فما يدفع الإنسان إلى أن يقول بهذا المذهب، لا بدّ أن يكون نوعاً من الأخلاق أو من النظرة إلى مجتمع الناس. ومما يلفت الانتباه، أن تكون هذه النظرة تتحلى بالزهد واحتقار العالم المادي والمتع المادية، فالمثالية تنكر الوجود المادي للعالم الخارجي، وتؤكد أنه يوجد – بمعنى ما يختلف من مذهب إلى آخر– في الذهن عادة مرتبطاً بالنفس أو بالروح، أو بالمبدأ غير المادي وغير الجسمي في الإنسان. فإذا أصبح كل شيء ذهناً بمعانٍ مختلفة أيضاً – فلا شك في أن هذا يؤدي إلى دعم نوع معين من الأخلاق ومن التقويم للإنسان والمجتمع، هو القوة الأولى الدافعة إلى ظهور المثالية، وليست النظريات المثالية المعرفية أو الميتافيزيقية إلا نتيجة لاحقة له، وتأييداً تالياً لاتجاهه. ولعل أبرز الأمثلة التي يطرحها **زكريا** لتأييد رأيه هذا، هو أفلاطون الذي يظهر لديه من خلال محاورة " **مينون** " التي يظهر فيها الارتباط بين مثالية المعرفة من جهة، وبين نزعة أخلاقية ومعنوية معينة زاهدة؛ حيث الحط من دور الحواس في المعرفة، وبالتالي الخروج عن الموقف الطبيعي، وأيضاً يعتبر الحواس شواهد غير دقيقة في اكتساب المعرفة، ونتيجة لذلك فقد نقم على الجسد، ودعا إلى تطهيره والتخلص من شروره؛ فالوجود الحقيقي يكشف للنفس في الفكر،

1– انظر: زكريا، فؤاد (2005)، نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، ط1، مرجع سابق، ص 46–53.

2– انظر: المرجع السابق، ص 80.

والفكر أفضل ما يكون عندما ينغلق الذهن على ذاته، ولا يكدره شيء كالمسموعات والمرئيات أو الألم أو اللذة. فهذا المزج، هاهنا، بين الفكر ودوره في نظرية المعرفة، وبين الاحتكار الأخلاقي للحس والجسم، هو أمر معروف لدى أفلاطون؛ ولكن الأمر غير الشائع، هو الارتباط السببي بين هاتين الظاهرتين؛ من حيث تأكيد **زكريا**، على أن التفكير المثالي النظري، ما هو إلا نتيجة لمذهب أخلاقي أو اجتماعي معين؛ والاحتقار المعنوي للحس والجسم، نتجت عنه محاولة نظرية للتقليل من شأن الحواس في المعرفة، وإنكار وجود حقيقة أصيلة للجسم، بالتالي للأجسام الأخرى، وللعالم الخارجي بأسره[1].

ويرى **زكريا** أن المشكلة تكمن في أن الفلاسفة، قاموا بعرض أفكارهم بطريقة عكسية؛ فقد توصلوا إلى أفكارهم النظرية، ثم استخلصوا منها ما يتّسق معها من النتائج العملية، وكانوا يهدفون في ذلك إلى إظهار مذاهبهم بمظهر منطقي صرف؛ فاعتبارات التفكير النظري هي الوحيدة التي أملت عليها آراءهم، ليس في صورة العالم وحدها، وإنما في الميدان العملي ذاته. والموقف المعنوي سبب الأفكار النظرية المثالية وأصلها، حيث يضم كل الجانب العملي من حياة الإنسان؛ من أخلاق ودين و تفكير اجتماعي، ووضع اقتصادي، وهي مجتمعة مع بعضها متضافرة، والتأثير بينها متبادل، فرأي المفكر في أحدها يؤثر في رأيه في بقية المظاهر؛ ولكنها – كما يرى **زكريا**– متقاربة في الظهور والخفاء، ولا تتساوى في درجة قابليتها للاكتشاف. ولكن هذا الرأي، المتعلق بالأخلاق والمذهب النظري، الذي طرحه **زكريا**، يحتاج إلى جهد ضخم كما يرى **زكريا**. والعنصر الثابت في الفلسفة – كما يرى **زكريا** – راجع إلى ارتباط الفلسفة، بالموقف الطبيعي، وليس الموقف العلمي، فالذي يرتبط بالموقف العلمي يتطور مع تطور العلم، أما الموقف الطبيعي فلا يتغير؛ فإدراك الإنسان للعالم الخارجي لم يتغير منذ قديم الزمان، والفلسفة قد جعلت من هذا الموقف الطبيعي موضوعاً لتفكيرها؛ بالرغم أنها جاءت بنظريات تخالفه على المستوى الفكري وليس العملي، وهذا الارتباط بين موضوع التفكير الفلسفي، وعناصر الموقف الطبيعي، هو الذي صبغ المشكلات الفلسفية بصفة الثبات[2].

وبعد تحليل زكريا لتفكير أفلاطون، توصّل إلى أنه كان فيلسوفاً نصف شرقي ونصف يوناني، وأنه كان أكبر دليل على اتصال حضارات الشرق الأوسط القديمة، بالحضارة الغربية ممثلة باليونان[3].

1– انظر: زكريا، فؤاد (2005)، نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، ط1، مرجع سابق، ص 127– 129.

2 – انظر: المرجع السابق، ص 135– 140.

3 – انظر: زكريا، فؤاد (1975)، آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، مرجع سابق، ص 30. انظر: أيضا، زكريا، فؤاد (2006)، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، ط 1، الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ص 51.

أما بدوي فيصرّ على رأيه الذي يذهب إلى أن الفلسفة اليونانية، لم تنشأ من فلسفة شرقية، وهو سيبقى مصراً على هذا إلى أن يتمكن المنهج الفيلولوجي(*)، البت في هذا الأمر؛ حيث إن بعض المؤرخين يرى أنها نشأت نشأة طبيعية، من خصائص الشعب اليوناني نفسه، ومن جراء الظروف الحضارية، التي وجدت في القرن السادس، قبل الميلاد في بلاد اليونان[1].

نستطيع أن نستنتج أن فكر بدوي قد حوى جوانب عديدة، قد تكون متعارضة فيما بينها، وهذا ما لمسناه من خلال اهتمامه بالفلسفة الوجودية من ناحية، والفلسفة المثالية من ناحية أخرى. عدا عن أنه درسها وشرحها باستفاضة. **فبدوي** أكثر المؤرخين العرب المعاصرين تأريخاً للتراث اليوناني؛ بل للتراث الإنساني بأكمله، وقد تأثر برؤيته للحضارات الإنسانية بأهم الفلاسفة الألمان أمثال هيجل واشبنجلر. كما أن المؤرخين العرب المعاصرين – محور الدراسة – قد حاولوا إبراز اتجاهاتهم ونزعاتهم من خلال الولوج إلى الفلسفة الأفلاطونية المتعلقة بنظرية المعرفة.

* – الفيلولوجيا ممارسة قديمة جدّا، بدأت في العصرين القديم والوسيط، ولكنها لم تظهر بوصفها نظاماً إلا في القرن التاسع عشر. وتهدف إلى العمل من أجل تأسيس فعليٍّ للنصوص القديمة باقتراح تأويل مبني على تفسير نحويّ تام.

1 – انظر: بدوي، عبد الرحمن (1958)، ربيع الفكر اليوناني، ط3، مرجع سابق، ص 84– 85.

الفصل الثالث

توجّهات بعض مؤرّخي الفلسفة العرب المعاصرين من الوجود عند أفلاطون

- مقدمة.
- المبحث الأول: طبيعة المثل.
- المبحث الثاني: طبيعة الصور.
- المبحث الثالث: عالم الصور.
- المبحث الرابع: الألوهية.
- المبحث الخامس: التفرقة بين النفس والجسد.
- المبحث السادس: مشكلة الموت.
- المبحث السابع: الزمان.
- المبحث الثامن: الثنائية بين المادة والنفس.
- المبحث التاسع: النقد الأنطولوجي لفكرة الطبيعة.

مقدمة:

لقد تركت فلسفة الوجود ممثلة بنظرية المثل التي جاء بها أفلاطون أثراً واضحاً على البشرية منذ أقدم العصور إلى يومنا هذا، ولعل هذا يعود إلى أهمية المواضيع التي وردت فيها، وهي النفس والألوهية والكون، فالإنسان دائم البحث عن هذه المواضيع الثلاث التي كانت السبب الرئيسي في اختلاف الأمم منذ أقدم العصور.

ولمّا كان أفلاطون من أهم الفلاسفة الذين بحثوا في الوجود، وأقربهم إلى الروح العربية، نظراً لتأثره بالفلسفة الشرقية، فقد قام الكثير من المؤرخين والفلاسفة العرب في العصور القديمة والحديثة بتناول هذه الفلسفة بالجمع والشرح والنقد والتحليل.

ومن بين الكثير من المؤرخين العرب المعاصرين آثرت أن أقدم عرضاً لأهم توجّهات بعض المؤرخين العرب المعاصرين من فلسفة الوجود عند أفلاطون.

المبحث الأول: طبيعة المثل:

إن موضوع المثل متداخل مع موضوع المعرفة، ولكنني آثرت وضعه في باب الوجود، لعلاقة المثل المباشرة بالوجود.

يرى **بدوي** أن هنالك الكثير من التناقض فيما ورد في محاورات لأفلاطون، فكثير من آرائه في محاورة ما أو موضوع ما، تخالف الآراء الموجودة في محاورة أخرى في نفس الموضوع. فآراؤه في"**الجمهورية**"، مثلاً، قد هدمها تقريباً، في محاورة "**النواميس**"، ونجده في محاورة "**السفسطائي**" يهدم آراءه التي قال بها، خاصة بنظرية الصور. ولكنه في نفس الوقت، يرى بأن من يقول إن المسائل التي وقع فيها أفلاطون في تناقض، هي مسائل جزئية لا قيمة لها بالنسبة إلى المذهب العام والمبادئ الرئيسة التي يقوم عليها مذهب أفلاطون؛ هذا الحل لا يؤدي إلى النتيجة المطلوبة؛ فأفلاطون قد وقع في تناقض في المسائل الرئيسة الكبرى من مذهبه؛ "فهو يقول عن المثل أو الصور، إنها تحوي كل شيء، وإن أي شيء خارجها، فهو مشارك فيها، ولكننا نراه من ناحية أخرى يقول، إنه لا بدّ من وجود شيء في خارج المثل، مختلف عنها كل الاختلاف لا يشاركها في شيء، وهو الشيء الذي تتحد به الصور لتكون الأشياء. ونراه مرة أخرى يقول بأن اللاوجود لا يمكن أن يعرف، ولهذا يقابله الجهل، ولا يمكن أن يكون إذن موضوعاً للمعرفة، بينما نراه مرة أخرى في محاورة أخرى، يقول إن اللاوجود ضروري الوجود، ويجب أن نقول به من أجل أن نفسر الخلق والوجود. ونراه يحمل حملة شديدة على الشعر والشعراء، بينما نراه في آونة أخرى يرى في الشعر وسيلة ضرورية من وسائل

التفكير والبحث الفلسفي، فكأن التناقض إذن لا يتناول مسائل جزئية فحسب، بل يشمل كل ما يتصل بكل المذهب"[1].

أما بالنسبة للصلة التي أوجدها أفلاطون في الوضع الوجودي بين الجزئيات، والماهيات، فقد خلف مشكلة كبيرة دونما حل، وهي مشكلة التغير والحركة. وعلى حد قول **بدوي**، حله لها كان فراراً من هذه المشكلة. ولكن جاء أرسطو ليضع حلاً، حين قال بأن الوجود الحقيقي، هو وجود الماهيات، ولكن الماهيات، لا توجد مفارقة للجزئيات التي هي ماهياتها، وإنما في الوجود العيني لا يوجد الواحد دون الآخر، ولو أنه لا يزال يقول مع أفلاطون، ويؤكد هذا تمام التأكيد؛ إن الوجود الحقيقي هو وجود الماهيات تلك الماهيات التي أطلق عليها اسم الصور، وليس وجود الهيولى. وعليه، كما يرى **بدوي** يكمن الفرق بينهما، في النظر إلى الوضع في الوجود، لا إلى المرتبة في الوجود[2].

وبناء على ذلك، فبدوي لا يريد الحديث عن الوجود المجرد بل عن الوجود العيني؛ فالميتافيزيقا – برأيه– تحدثت عن الوجود والموجود المجرد، أما الوجودية فتريد الحديث عن الموجود الفعلي بلحمه ودمه.

كما يرى **زكريا** أن جميع أفكار أفلاطون في ميادين الأخلاق، والتربية، والسياسة، تدعم آراءه الميتافيزيقية، وهذه الآراء الميتافيزيقية، تساند أفكاره في المجالات العلمية. وعليه، يرى **زكريا** أن الغموض الكامن في نظرية الصور أو المثل يتمثل في السؤال التالي: أي علم هذا الذي تعد المثل أصلاً له أو علة له؟ فأفلاطون لا يترك لنا مجالاً للشك في أن كل علم يتمّ من خلال إدراك العقل للمثل، أو معاينته لها، فكما نعلم، فالجميل في ذاته، هو أساس معرفة الجمال، والخير في ذاته، هو أساس معرفة الخير، أي أساس العلم الأخلاقي. والعلم الرياضي بدوره يفترض إدراكاً لأنواع من الصور، وزيادة على ذلك، فإن معرفتنا بأي مجال من مجالات العلوم البحتة، هي قبل كل شيء معرفة بصور أو مثل[3]. وعليه، " فهل يعدّ ذلك العلم الذي يقصده أفلاطون، مماثلاً لما نعنيه نحن بكلمة العلم، أم أنه معرفة من نوع خاص[*]؟ وهل يعدّ هذا النوع الخاص من المعرفة، إن كان هو المقصود، مكملاً للعلم أم مضاداً له"[4].

1– انظر: بدوي، عبد الرحمن (1954)، صيف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 104– 105.

2– انظر: بدوي، عبد الرحمن (1953)، أرسطو، مرجع سابق، ص 55.

3 – انظر: أفلاطون (2004)، جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 144.

* – ليس من الضرورة أن تكون نظرة أفلاطون مطابقة لما نعنيه نحن اليوم.

4– أفلاطون (2004)، جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 144.

كما يأخذ **زكريا**، تفسير الأستاذ ري (A–Rey) الذي يفسر فيه طبيعة المثل على أنها تعبر عن الشرط الأساسي، الذي يتصف به كل تفكير علمي، وهذا الشرط يتمثل في الشمول والبعد عن الجزئيات، والتجرد من الخصوصيات.

وبهذا يقترب المثال من معنى الفكرة العامة أو الحد المنطقي؛ ذلك لأنه لا علم إلا بما هو عام. أما الفردي فلا وجود له في العلم إلا بمشاركته في العام الذي هو وحده الحقيقي. والمقصود أو المفهوم العام توجد بينه وبين الصور شبه واضح، فالتصور يضم كثرة تجمع بينها وحدة مشتركة، فأفراد هذه الكثرة يشاركون في هذا التصور، ويندرجون تحته. والصفات الحسية في طابعها الفردي، لا تكون بذاتها معرفة، وإنما يكون الإدراك الحسي الفردي لحظة عابرة لا تتكرر. ولا بدّ من تحليل هذا الإدراك إلى كيفيات ثابتة تقوم بينها هُوية، وتنتج فهم الإدراك ذاته فهماً معقولاً. فالمعرفة لا تكون ممكنة، وسط كثرة المتغيرات، إلا بوجود نقاط الارتكاز الثابتة، والتي لا يستطيع الذهن تحصيل أي علم بدونها. كما يرى **زكريا** أن مثل هذا التفسير يجعل من نظرية المثل تعبيراً عن روح العلم ذاتها، تعبيراً يتخذ صبغة أسطورية، فأفلاطون حوَّل المثال، مبدأ المعرفة، إلى كيان واقعي له قدرة سببية. ويورد **زكريا** تفسير هافلوك (Havelock) الذي أكد أن فكرة التجريد كانت شيئاً جديداً على العقل اليوناني. فالمثل الأفلاطونية ما هي إلا المعقولات التي لها طابعها التجريدي، فهي قائمة بذاتها مستقلة عن الكثرة المتغيرة؛ بل عن الذهن المدرك ذاته. ومن هنا، يرى **زكريا** أن هذا التفسير يجعل من نظرية المثل تعبيراً مبكراً عن طبيعة المفاهيم العلمية، وعن تلك العلمية التي تتم بها المعرفة في الذهن، وإذا صحّ هذا التفسير، فأفلاطون لا يختلف كثيراً عن المثاليين المحدثين الذين يؤكدون على العنصر العقلي الكامل في طبقة الكون ذاته؛ وفي محاولتهم تفسير العالم من خلال مقولات ذهنية معينة[1].

ويقارن **زكريا** بين ما ذهبت إليه المثالية الحديثة، وما ذهب إليه أفلاطون، فالمثالية الحديثة ترفض المحسوسات بوصفها مظاهر، ترد هذه المحسوسات إلى معطيات للوعي، لا وجود لها خارج الذهن. أما أفلاطون، فهو يسلب المحسوسات كل عنصر ذهني، وهو لا يهتم بنفي صفة الخارجية عن الظواهر المحسوسة، كما تفعل المثالية الحديثة؛ فهمّه أن يسلبها صفة الوجود الحقيقي مؤكداً أنها لا تكون موضوعاً للمعرفة[2]. ويرى **زكريا**، "ومن المؤكد أنه لو كان قد طاف بذهنه احتمال أن تكون

1- انظر: أفلاطون (2004)، جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 146–148.

2 – انظر: المرجع السابق، ص 148.

المحسوسات تركيبات ذهنية ذاتية ينسب إليها- باطلاً- وجود موضوعي، لرفض هذا الاحتمال على الفور، لحرصه الشديد على حرمان المحسوسات من أي عنصر ذهني"[1].

ومن جانب آخر، فالمثال الأفلاطوني لا يشترك مع الفكرة كما تفهمها المثالية المحدثة، إلا في اللفظ (Idea) فقط. فالفكرة لدى المثاليين المحدثين موضوع ذهني، وهي المقابل العقلي لعالم الأشياء، ووجودها لا يتصور بدون وجود العقل ذاته. أما أفلاطون فهو يؤكد استقلال المثال عن الذهن الذي يعرفه، لا عن الأشياء المحسوسة التي تشارك في ذلك المثال فحسب، إذن، المثاليون المحدثون يردون الحقيقة، والوجود معاً إلى الفكر. أما أفلاطون؛ فالمثال يصبح هو ذاته حقيقة ووجوداً مطلقاً يخضع له الفكر. فالواقعية، هنا، هي واقعية المثل أو المعقولات؛ لا واقعية الأشياء أو المحسوسات[2].

أما بالنسبة لفكرة الجوهر، فيعترف **زكريا** بأن العلم كان محقاً في استبعاده لفكرة الجوهر، وفكرة الشيء من مجاله الخاص؛ لأنها كانت عقبة في القديم، حيث كان هنالك خلط بين الموقف الطبيعي، والموقف العلمي؛ وكأن الموقف العلمي محصور في الموقف الطبيعي. وأما العلم الحديث فلم يكن يتقيد بحدود الموقف الطبيعي؛ حيث عمل على إحلال العلاقات الرياضية محل الكيفيات المفتقرة إلى الاطراد والتجانس؛ ومن هنا، كان هذا تقدماً بالنسبة إلى العلم ذاته. فخطأ الفلسفات القديمة لم يكن منحصراً في القول بفكرة الجوهر ذاتها؛ بل اعتقادهم بأن ما ينطبق على مجال الإنسان في هذه الفكرة، ينطبق على المجال العلمي. وما زاد الطين بلة، أن الفلسفات الحديثة استبعدت فكرة الجواهر من جميع المجالات[3].

وفي معرض رده على هنترميد، في كتابه **الفلسفة أنواعها ومشكلاتها**، الذي يربط فيه المؤلف بين النظرة إلى الإنسان على أن له ماهية ثابتة، وبين القرن الثامن عشر، يعتقد **زكريا** أن القول بوجود ماهية ثابتة للإنسان أقدم من ذلك بكثير، يرجع على الأقل إلى عهد أفلاطون. والوجودية عندما وضعت الوجود قبل الماهية، تعمدت أن تخرج على التراث الكامل للفكر الغربي منذ العصر اليوناني حتى اليوم[4].

كما تذهب **مطر** إلى أن كلمة المثال (eidos) قد استعملها الفيثاغوريون[*]، مثل أفلاطون، ولذا فهو ليس مبتدعاً لهذا التصور، وإنما كان لتفسير الفيثاغوريين الرياضي، أثره الكبير على أفلاطون،

---

1 - المرجع السابق، ص 148.

2- انظر: أفلاطون (2004)، جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 148.

3- انظر: زكريا، فؤاد (2005)، نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، ط1، مرجع سابق، ص 37- 38.

4- انظر: ميد، هنتر (1969)، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة: فؤاد زكريا، ط 3، القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر، ص 409.

* - الفيثاغوريون: انصرفوا عن البحث في المادة التي تتكون فيها الأشياء، وعنوا بتحديد النسب الهندسية الواضحة في العقل، فالعدد أو الشكل الهندسي، هو حقيقية الأشياء، والكون عندهم عدد ونغم.

ولما ذهب بعض المفسرين إلى اعتبار نظرية المثل من اختراع سقراط، رأت **مطر** – بناء على رأي تايلور– أن هذا الرأي فيه الكثير من المغالاة، حيث إن سقراط كان يبحث عن المثال الثابت للفضيلة، إلا أنه لم يكن يقل بوجود مفارق للمثل على نحو ما يروي أرسطو في كتاب الميتافيزيقا. وترى **مطر** أن سبب اختيار أفلاطون لمثال الخير بالذات؛ يعود لما له من قيمة عليا تسود عالمي السياسة والأخلاق، كما أنه يضفي النظام والمعقولية في كل شيء. وترى **مطر** أن محاورة "**بارمنيدس**"، وما تتضمن من أفكار حول المشاركة بين المحسوسات والمثل؛ جاءت كمحاولة للرد على المثاليين المتطرفين؛ حلفاء بارمنيدس، الذين رفضوا إثبات أية علاقة بين العالم المحسوس والعالم المعقول. كما ترى أن المتتبع لنظرية المثل، وتطورها في الطور الأخير من فلسفة أفلاطون، يتبين تسرب مؤثرين أساسيين:

أولاً: قول أفلاطون بعلية النفس في العالم الطبيعي، واعتبارها علة مباشرة فعالة بعد أن كان المثال يقوم بهذه الوظيفة.

ثانياً: تأثر أفلاطون بالنظريات الفيثاغورية إلى حدّ التوحيد بين المثل والتصورات الرياضية؛ بل أصبحت المثل أقرب إلى نماذج مجردة، ليس لها فعل مباشر في العالم الطبيعي[1].

وتضيف أن أفلاطون قد اتبع الفيثاغوريين في مذهبهم؛ عندما قال بوجود اللامتناهي في المحسوسات، وفي المثل تحت اسم الكبير والصغير، أو اللامحدود، وهذا اللامتناهي لا يمكن أن يكون جوهراً قائماً بذاته، فلو كان جوهراً، فأي جزء فيه سيكون– أيضاً – لا متناهياً، وهذا مستحيل. إذن، هو عرض يحمل على جواهر أخرى[2].

كما تلمس **مطر** تأثر شوبنهور (Arthur Schopenhauer)[*]، بنظرية المثل الأفلاطونية، لأن المثل تمثلات الإرادة– كليات أو أنواع الموجودات الطبيعية– أقرب شيء إلى عالم المثل، وذلك لأنها ليست تصورات مجردة تالية على الموجودات؛ بل كليات سابقة على وجود الأشياء، وليست مجردة تالية على الأشياء[3].

ويمكن القول إن المؤرّخين العرب المعاصرين – محور الدراسة – قد أبدوا اهتماماً واضحاً، بدراسة المثل الأفلاطونية، ولا عجب في ذلك، حيث إن المثل هي الأساس في فلسفة أفلاطون، وهي

1– انظر: مطر، أميرة حلمي (1998)، الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص 162– 169.

2– انظر: المرجع السابق، ص 293.

*– (1788 – 1860 م) فيلسوف ألماني، معروف بفلسفته التشاؤمية يرى في الحياة شراً مطلقاً فهو يبجل العدم، وقد كتب كتاب العالم فكرة وإرادة الذي سطر فيه فلسفته، فلذلك تراه يربط بين العلاقة بين الإرادة والعقل؛ فيرى أن العقل أداة بيد الإرادة، وتابع لها.

3– انظر: مطر، أميرة حلمي (1998)، فلسفة الجمال (أعلامها و مذاهبها)، ط1، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر، ص 148. انظر: أيضا، بدوي، عبد الرحمن (1965)، شوبنهور، ط3، القاهرة: دار النهضة العربية، 64–66.

المحور الذي يقوم عليه المذهب المثالي. كما أنه مدخل لفهم المذهب الواقعي الذي أرسى أرسطو مبادئه. كما أنها اللبنة الأساسية التي يُبنى عليها الوجود، ونلاحظ بأن كل مؤرّخ قد بحث في جزئية معينة من جزئيات عالم المثل، إلا أن اعتماد المؤرّخين العرب المعاصرين على فلاسفة الغرب ومؤرّخيهم هو السمة الغالبة على ماقدموه، وأكثر ما يقدمه المؤرّخون العرب المعاصرون هو تعليقات على ما قدمه مؤرّخو الغرب.

ومن جهة أخرى يبدو أن زكريا أكثر المؤرخين العرب المعاصرين – محور الدراسة – بعداً عن نظرية المثل، وأكثرهم انتقاداً لها، ولربما يعود ذلك إلى اتجاهه المادي العلماني، فزكريا بقدر ما يشعرنا بقدرته على التحليل، يشعرنا أيضاً ببعده عن الروح الأفلاطونية.

المبحث الثاني: طبيعة الصور:

لقد اختلف المؤرخون في طبيعة الصور نفسها، فلقد قال بعضهم بأن وجودها حسي، وبعضهم الآخر، يرى بأن لها وجوداً غير حسي، وهذا الوجود غير المحسوس، انقسم القائلون به إلى قسمين: فبعضهم يقول إن الصور أفكار في عقل الإنسان، أو هي أفكار في عقل الله؛ ولكن **بدوي** يرفض هذين الأمرين؛ حيث يرى أن القول الأول غير صحيح، لدرجة أن هذا القول يتنافى مع أقوال أفلاطون نفسه، وأرسطو الذي نقد نظرية الصور نقداً عنيفاً، وبنى نقده على أن هذه الصور ليست محسوسات؛ بل هي ماهيات منفصلة تماماً عن الأشياء المشاركة فيها.

أما القول الآخر الذي يرى بأن للصور وجوداً غير محسوس؛ فيرى **بدوي** أنه ليس أقل تهافتاً من الرأي السابق، ويعلل ذلك بأن أول خاصية من خصائص الصور، أنها أزلية أبدية. وعليه، لا يمكن أن تكون مخلوقة، سواء بالنسبة لعقل الله، وبالنسبة لعقل الإنسان. كما يضيف **بدوي** بأنه قد يأتي أحدهم، قائلاً بأن أفلاطون يذكر في أحد المواضع أن زيوس(*) يفكر عن طريق الصور، ولكن هذا القول لا يختص بزيوس وحده، وإنما بأي إله آخر من الآلهة. ولا يمكن أن يقال إن الصور هي الأفكار التي على أساسها يخلق الله الأشياء. وعليه، لو كانت الصور أفكاراً في عقل الإنسان أو عقل الله فسيكون لها وجود كوجود المحسوسات؛ أي لا بدّ أن تكون موجودة من قبل لكي يدركها العقل أو عقل الله، ثم يقوم العقل الإنساني أو عقل الله بما يقوم به الحس، حيث إنه لا يدرك الأشياء إلا بوصفها موجودة من قبل، ليتأملها فيما بعد، فالصور يستحيل أن تكون أفكاراً في عقل الله أو في عقل الإنسان. ويرى **بدوي** أنه إذا قيل رداً على الاعتبار الأول أن الصور موجودة منذ الأزل بمثابة أفكار الله، فإننا نجد أن أفلاطون ينكر صراحة أن تكون الصور مخلوقة، سواء أكان الخلق منذ الأزل أم كان خلقاً في

---

* – زيوس يُلقّب عند الإغريق بـــ "أب الآلهة والبشر". فهو الذي يحكم آلهة جبل الأوليمب باعتباره الأب الوريث. زيوس هو إله السماء والصاعقة في الميثولوجيا الإغريقية.

الزمان. بل إن هذه الصور ماهيات مستقلة قائمة بذاتها في العالم المعقول، وليس للأشياء أو للكائنات بوجه عام من صلة بها غير صلة المشاركة؛ فالإنسان ليس أمامه طريقة لإدراك الصور إلا في التفكير العقلي لا الحس، حيث إن هناك صورة للجمال في ذاته، وللخير في ذاته، وهاتان الصورتان تختلفان سواء من حيث الماهية، ومن حيث الوجود، عن الأشياء الجميلة أو الأشياء الخيرة. وقد حاول (لوتسه) في كتابه "**المنطق**" أن يفسر وجود الصور بذاتها، على أساس أن هذا الوجود وجود ثابت مهما كان من شأن الأشياء المشاركة للصور، أو حتى لو اقترحنا أن شيئاً ما من الأشياء لم يشارك الصور في ماهياتها. وعليه، يرى **بدوي** أننا لا نستطيع أن نفهم ماهية الصور كما فهمها لوتسه، فإذا كان معنى هذا التفسير أن الماهيات ثابتة دائماً، ولا تتغير، فمن الممكن أن يعترف به، أما إذا كان المقصود أن وجود الصور هو هذا الوجود المنطقي القائم على الذاتية، أي إن الصور تظل كما هي، مهما كان من شأن الأشياء التي تكونها، فيرى **بدوي** أن هذا التفسير لا يمكن أن يقبل تفسيراً صحيحاً لرأي أفلاطون[1].

ويرى **بدوي** أن أفلاطون لم يكن منطقياً مع المبادئ والمقدمات التي ابتدأ فيها في أواخر حياته، حينما أراد أن يوفق بين مذهب الفيثاغوريين في الوجود بحسبانه أعداداً؛ وبين مذهبه في الوجود بوصفه مشاركة في الصور؛ ونتج عن ذلك أن تصوير رأيه في الصور بوصفها أعداداً يختلف. وعدا عن أن الصور بوصفها أعداداً؛ فإنه يقول بأن الصور علل؛ ولكن يذهب **بدوي** إلى أن هذا الرأي ليس شائعاً، في مؤلفات أفلاطون، وإنما يقتصر على بعض الأقوال التي وردت في محاورات أفلاطون. ويرى **بدوي** أن أرسطو حين قام بنقد نظرية الصور الأفلاطونية بحسبانها أعداداً لم يفرق بين ماهو لأفلاطون، وماهو من صنع تلاميذه، خاصة، أن أكاديميته قد اتجهت اتجاهاً رياضياً فيثاغورياً واضحاً بعد وفاته[2].

ويأخذ **بدوي** برأي أرسطو في التفريق بين العدد عند أفلاطون، والعدد عند الفيثاغوريين، فالفيثاغوريون لا يجعلونها مفارقة للأشياء التي هي نموذج لها؛ بل هي متصلة، وغير منفصلة عن الأشياء، بينما أفلاطون جعل الصور مفارقة للأشياء المشاركة لها في الوجود[3].

ويرى **بدوي** أن الفلسفة الأفلاطونية قد أثارت مشاكل عدة لم تحل من قبل أفلاطون، أدت إلى عدم الثقة، وعدم اليقين، وبالتالي ولدت نوعاً من الشك. وهذا ما ينطبق، أيضاً، على الفلسفة الأرسطية.

1- انظر: بدوي، عبد الرحمن (1954)، صيف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 153- 155. انظر: أيضا، بدوي، عبد الرحمن (1984)، موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ص 164.

2- انظر: بدوي، عبد الرحمن (1954)، صيف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 158-159. انظر: أيضا، بدوي، عبد الرحمن (1984)، موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ص 165.

3 - انظر: بدوي، عبد الرحمن (1958)، ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 106-107.

لدرجة أن هذه المشاكل، أثرت على نظرية المعرفة عند الأبيقوريين والرواقيين؛ فزاد الشك شكاً على ما كان لدى الميغاريين[1].

ومن جهة أخرى، يرى **بدوي** أن المثالية الهيجلية التي ترى أن الفكرة هي المطلق، تشابه الصورة عند أفلاطون، التي تتكون من جميع المحسوسات فيها عن طريق المشاركة إلا أن هنالك فرقاً كبيراً بين **الفكرة** عند هيجل (Hegel)[*]، والصورة عند أفلاطون؛ فالصورة الأفلاطونية عالية، عدا عن أن مذهب أفلاطون ثنائي، تقوم ثنائيته على الثنائية بين العقل و المادة، وبين العالم المعقول والعالم المحسوس. بينما الفكرة عند هيجل فمحايثة، فالمطلق هو الذات الكلية التي تنظم كل شيء، وليست الأشياء إلا تطوراً ونمواً ديالكتيكياً عن الفكرة الأصلية، وبالتالي الذات الكلية هي نفسها **الفكرة** أو **التصور** عند هيجل [2].

ويصور لنا **بدوي** أثر أفلاطون في هيجل، حيث يرى من خلال مذهبه المثالي أن العالم المحسوس، وحتى العالم الباطن، هو عالم الوهم. أما العالم الحق، فهو عالم الماهيات و التصورات الفعلية[3].

ويعقد **بدوي** مقارنة ما بين الفلسفة اليونانية، وبين الفلسفة الحديثة، من حيث الوحدة، فالوحدة في الفلسفة اليونانية، وحدة لا أجزاء فيها، بينما الوحدة في الفلسفة الحديثة وحدة منقسمة، وبالرغم من أن الفلسفة اليونانية خضعت في عصورها الأخيرة، وعصورها الزاهرة إلى نوع من الثنائية إلا أنه عندما تكونت هذه الثنائية حدثت فجوة في النظر الفلسفي، عجزت الفلسفة اليونانية أو الروح اليونانية عن عبورها، وبذا لم تستطع التوفيق بين الطبيعة الخارجية، والطبيعة الداخلية.

ولكن بالرغم من كل هذا، إلا أن **بدوي** يرى أن الروح اليونانية ظلت بطريقة مباشرة، وغير مباشرة، مخلصة لنقطة ابتدائها، وهي الانسجام التام بين الطبيعة الداخلية، والطبيعة الخارجية[4].

ولما عرض أرسطو لرأي أفلاطون في الصور على أنها إما أن تكون أعداداً مثالية، وإما أن تكون الصور نفسها أعداداً؛ رجّح **بدوي** القول الثاني الذي يتضمن أن الصور نفسها أعداد، أما بالنسبة لأن تكون الصور أعداداً مثالية؛ فإنه يرى أي **بدوي** أن أفلاطون لديه الكثير من الأقوال التي تؤيده،

1- انظر: بدوي، عبد الرحمن (1959)، خريف الفكر اليوناني، ط 3، مرجع سابق، ص 69 – 70.

* – (1770 –1831) فيلسوف ألماني، وهو أحد أهم الفلاسفة الألمان حيث يعتبر أهم مؤسسي حركة الفلسفة المثالية الألمانية في أوائل القرن التاسع عشر الميلادي. كان مشروع هيجل الرئيسي الفلسفي قد أخذ هذه التناقضاتِ ووضعها في سياق وحدة عقلانية شاملة، موجودة في سياقاتٍ مختلفةٍ، دعاها "الفكرة المطلقة " أو " المعرفة المطلقة".

2- انظر: بدوي، عبد الرحمن (1965)، المثالية الألمانية، شلنج، القاهرة: دار النهضة العربية، ص 98.

3- انظر: بدوي، عبد الرحمن (1996)، فلسفة الجمال والفن عند هيجل، ط1، القاهرة: دار الشروق، ص 23.

4 – انظر: بدوي، عبد الرحمن (1958)، ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 55. انظر: أيضا، عطية، أحمد عبد الحليم (2003)، عبد الرحمن بدوي "دراسات مهداة"، القاهرة: مركز الكتاب للنشر، ص 161.

فهو يفرق تفرقة واضحة بين الأعداد المثالية والأعداد الرياضية، فالصور العددية أو الأعداد المثالية لا تختلف عن بعضها بعضاً من حيث الكم؛ وإنما تختلف من حيث الكيف. أما الأعداد الرياضية، فإنها تختلف من حيث الكم لا الكيف. وهذه الخاصية ينتج عنها خاصية أخرى تكمن في أنه بإضافة الأعداد الرياضية لبعضها بعضاً فإنه تنتج أعداد جديدة. ويرى **بدوي** أن الاتجاه الذي أخذته أكاديمية أفلاطون بعد ذلك، لا يدلنا على أن أفلاطون كان يميل في آخر حياته إلى القول بهذا الرأي.

ويرى **بدوي** أن أفلاطون حينما جعل للصور وجوداً ثابتاً، ثمّ إنه جعلها عللاً فاعلة، أوقع نفسه في تناقض وتعارض؛ ولكن **بدوي** فسر هذا كما فسره اتسلر في أن فكرة العلة الفاعلية، والعلة الصورية لم تكن واضحة عند أفلاطون كما هي عند أرسطو، وعندنا في هذا الوقت. ثم يبرر **بدوي** ذلك، في أن أفلاطون في نهاية حياته، أي المرحلة الأخيرة من حياته لم يكن يبدي رأياً قطعياً؛ بل كان يعارض الأقوال المتناقضة، ولا ينتهي إلى نتيجة إيجابية، ويبدي **بدوي** رأيه في المحاولات التي قام بها العديد من المؤرّخين للتوفيق بين الرأيين، بأنها محاولات لا طائل تحتها كيف لا، وقد بنيت بعض المحاولات على إنكار نسبة محاورة "**السفسطائي**" إلى أفلاطون[1].

وترى **مطر** أن آثار الثنائية الأفلاطونية واضحة لدى أرسطو، لم يستطع التحرر منها، وهذا يفسر حسب ييجر بأنه لا يعبر عن فلسفة أرسطو في طور نضوجه؛ بل عن الطور المبكر من فلسفته الذي تأثر فيه بأفلاطون[2].

ويظهر هنا الاهتمام الكبير الذي أبداه **بدوي** في تناول طبيعة المثل، وطبيعة الصور، ولعل ذلك يعود إلى تبنيه للمذهب الوجودي الذي أشرنا إليه سابقاً. فيبدو أنه أراد أن يطّلع على جوانب الموضوع كاملة حتى يستطيع أن يدافع عن مذهبه الوجودي بمهارة ودقة.

المبحث الثالث: عالم الصور:

يكاد ينفرد **بدوي** في نقده أفلاطون في رؤيته لعالم الصور، وفي رده على نقد أرسطو لأفلاطون؛ حيث يرى **بدوي** أن أفلاطون كان مغالياً، حينما رأى بأن كل شيء في الوجود له صورته، فالأشياء الجميلة أو الخيرة أو الحقيقية، لها صورتها. ولا يقف الأمر عند هذا الحد؛ بل للأشياء الشريرة أو القبيحة أو الباطلة، أيضاً، صورتها، ويتعدى الأمر الجوهر إلى النسب والإضافات، حتى تسمية الأشياء، لها صورتها. وقد زادت المغالاة، حينما قال بأن للاوجود صورته أيضاً، ولكنه في أواخر حياته، حدّ من الأشياء التي لها صور، فأنكر أن للأشياء المصنوعة صوراً، وذات الصور هي الأشياء الطبيعية وحدها. وقصر الصور، أيضاً، على الأشياء الحسنة. لكن **بدوي** يرى، أن أفلاطون

1 – انظر: بدوي، عبد الرحمن (1954)، صيف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 160– 165. انظر: أيضا، بدوي، عبد الرحمن (1984)، موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ص 166.

2– انظر: مطر، أميرة حلمي (1998)، الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص 315.

حينما ضيق ميدان الصور، يكون قد سار في اتجاه مضاد، لمبدأه الأصلي الذي أقام عليه نظريته؛ فالعلم لا يمكن أن يتحقق إلا عن طريق الماهيات أو الصور. وعليه، أي شيء يصبح موضوعاً للعلم، لا بدّ أن تكون له صورته، وهو بإقصائه بعض الأشياء، وإنكار أن تكون لها صور، بالرغم أنها تصلح لأن تكون موضوعاً للعلم، وكأنه قد استبعدها لأن تكون موضوعاً للعلم، وبذا لا بدّ تبعاً لمنطق مذهبه، أن تكون لها صور لذلك[1].

ويرى **بدوي** أن أفلاطون لم يتوسع كثيراً في بحثه في الصور الأساسية، التى تحمل على الوجود[*]عدا عن أن بحثه لم يكن منظماً، ولم يكن مذهباً منطقياً وجودياً، فأفلاطون لم يوضح بالفعل المقولات الأرسطالية التي تحمل على الوجود كله، وإليها يرجع كل حمل على الوجود[2].

ويعد **بدوي** الصلة بين صورة الخير، وبين الله، مسألة خطيرة جداً، فأفلاطون يتحدث عن فكرة الخير بوصفها علة الصور؛ فإذا كانت الصور علة الأشياء؛ فعلة الصور هي علة الوجود، أي علة العالم، هي صورة الخير، فكيف ستكون الصلة بين الصور، وبين الله؟ يرى **بدوي** أن أفلاطون يبدو معارضاً ومناقضاً لنفسه في هذه الفكرة؛ ففي محاورة " **فيلابوس**" أو "**الجمهورية**"، يقول إن هناك من ناحية الصانع، ومن ناحية أخرى الصور، والصانع يخلق هذا العالم بأن يتأمل الصور؛ إذن، الصور موجودة إلى جانب الصانع، أي الله[**]. وعليه، لا نستطيع أن نقول كحل لهذه المشكلة؛ إن الصور أفكار الله، فهذا الرأي باطل، ولا يمكن أن يقال بالنسبة لأفلاطون.

ومن ناحية أخرى، لا يمكن أن يقال إن التوفيق، يأتي عن طريق الفصل فصلاً تاماً بين صورة الخير، وبقية الصور؛ لأن كلام أفلاطون لا يسمح لنا بهذا الفصل التام، وزيادة على ذلك، لا يمكن أن يقال عن الصانع إنه صورة الخير، في مقابل الصور التي على أساسها يصنع الأشياء. فرأي أفلاطون يتغير من محاورة إلى أخرى بدءاً بـــ **فيلابوس** حتى **طيماوس**، فبعد أن كان الله، وصورة الخير عنده شيئاً واحداً، ينتهي إلى الفصل بينهما. ويرى **بدوي** أن نأخذ برأي اتسلر في هذا المجال، في أن فكرة الصانع في **طيماوس** فكرة أسطورية غامضة، أما فكرة صورة الخير، بوصفها علة للوجود، فواضحة في **الجمهورية** وضوحاً كاملاً.

كما يرى **بدوي** أننا نستطيع أن نرجع هذا الاختلاف في موقف أفلاطون فيما يتعلق بالصلة بين صورة الخير، وبين الله إلى نفس المنهج الأفلاطوني، بحيث إن أفلاطون كان متأثراً بالدين الشعبي،

1- انظر: بدوي، عبد الرحمن (1954)، صيف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 166.

* - فهو يبحث في الشبيه واللاشبيه، وفي الحركة، والمساوي، واللامساوي، وفي الكبير والصغير، وفي المحدود واللامحدود، ويحاول أن يربط بين هذه الصور، ويحدد علاقات بعضها ببعض.

2- انظر: المرجع السابق، ص 196-197. انظر: أيضاً، بدوي، عبد الرحمن (1984)، موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ص167.

** - هذا نقد وجهه أفلاطون لنفسه في محاورة بارمنيدس.

فهو مضطر للتحدث عن الله كما تصوره الدين. ولكنه لم يحاول أو لم يستطع أن يوفق بين أقواله الفلسفية، وبين هذه النظرة الدينية [1].

وفي رده على نقد أرسطو لأفلاطون الذي يقوم على أساس العلة بين المحسوس والمعقول، أو الصور، يرى **بدوي** أن هذه الاعتراضات من الممكن حلها؛ وذلك عن طريق تفسير أفلاطون تفسيراً حقيقياً، وذلك بفهم مذهبه فهماً عقلياً ممتزجاً بالتأويل، خاصة أن أفلاطون ذاته، كان على علم بالكثير من الاعتراضات. ولكنه لم يقم بتعديلها، ظناً منه بأنها يمكن أن تزول إذا انصرفنا عنها. ونظرنا إلى الفكرة الرئيسة في المحسوسات، بوصفها مزيجاً من المادة و الصورة. وعليه، فالاعتراض الأول الذي يقوم على أنه كيف يمكن للمعقولات المفارقة، أن تكون حالة في المحسوسات باطنة فيها، إذا كان المعقول مناقضاً للمحسوس، ولا يمكن أن يجتمعا في شيء واحد، يسقط لأن أفلاطون لم يكن حاداً فيما ذهب إليه هاهنا، بل لجأ فقط إلى بعض الصور والتشبيهات والتوكيدات التي لا يهدف من ورائها أن يبين بوضوح، أنه لا بدّ من وجود فارق في الشيء الواحد بين صورته وبين مادته، وأنه لا بدّ من وجود تفرقة حادة بعد الاثنين؛ ولكن في داخل الشيء الواحد عينه. وقد جاء هذا كرد فعل ضد الفلاسفة الطبيعيين السابقين، الذين ضحوا بالوجود العقلي أو وجود الماهيات، فجعلوا كلاً منهما متصلاً بالآخر بشدة. فما يريد أفلاطون إثباته، هنا، هو أن هنالك ثنائية في المحسوسات، بين الماهيات من ناحية، وبين المادة من ناحية أخرى. والذي يستخلص من هذا كله، هو أن الصور باطنة في الأشياء نفسها، وليست عالية عليها علواً مطلقاً.

أما بالنسبة للاعتراض الثاني لأرسطو القائم على قول أفلاطون القائل، إن الصور هي نماذج أو أمثلة على غرارها، تصاغ الأشياء المحسوسة؛ حيث رأى أرسطو أن هنالك تشابهاً، وشيئاً مشتركاً بين المحسوسات والصور التي تشارك هذه المحسوسات فيها. وعليه، لِمَ لا يفترض وجود صور أعلى من الاثنين؟ وذلك لأن نظرية الصور تقوم على أساس فكرة الكلي المشترك أو الصفة الجامعة بين شيء و آخر. ونتيجة لذلك، يسقطه **بدوي** من حيث إن المشاركة بين المحسوسات وصورها، ينبغي أن يحدد معناها على أساس أن هذه المشاركة لا تقوم على شيئين منفصلين لديلهما تشابه في شيء؛ بل هذا الشيء هو علة الاثنين، ويجب أن يوضع فوقهما.

أما الاعتراض الثالث، والقائم على أن فكرة العلية فيما يتصل بالصور فكرة غامضة جداً، لأن أفلاطون لم يقم بتوضيح الآلية التي أصبحت فيها الأشياء موجودة عن طريق المشاركة في الصور، ولم يوضح العلة التي أدت إلى المشاركة، وقامت بالجمع بين الصورة و المادة، فكوّنت مزيجاً من

1- انظر: بدوي، عبد الرحمن (1954)، صيف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 167- 169. انظر: أيضاً، بدوي، عبد الرحمن (1975)، الأخلاق النظرية، ط1، الكويت: وكالة المطبوعات، ص 119- 120.

الصور والمادة هو الوجود، فيسقطه **بدوي** أيضاً معللاً ذلك بأن هذا الجزء المتعلق بالصور بوصفها علاً، تدخل فيه الأسطورة بشكل كبير؛ لأن أفلاطون لم يستطع أن يقدم في هذا المجال كلاماً عقلياً خالصاً، وهنا تظهر فكرة الصانع، وهي فكرة أسطورية بحت لا تفسر مطلقاً هذه المهمة، مهمة علية الصور[1].

ترجح **مطر** الرأي الذي ذهب إليه أرسطو، الذي قرر أن نظرية المثل أفلاطونية، وليست سقراطية، ويعود ترجيها لهذا السبب؛ لأنه لو نسبت نظرية المثل بأكملها إلى سقراط، فلا يمكن تفسير تطورها، ومراحلها المختلفة في فلسفة أفلاطون[2].

المبحث الرابع: الألوهية:

يذهب **بدوي** إلى الشك في أفكار أفلاطون حول الألوهية، فمرة يتحدث عن إله في صيغة المفرد، على أنه الخير والعلم والحكمة، ومرة يتحدث عن الآلهة في صيغ الجمع.

و**بدوي** لا يجد بياناً وافياً في محاورات أفلاطون، حول إذا كان هناك إله فوق الآلهة، وماهية جنس الآلهة، وحول إذا كان الصانع، هو الإله الأعلى، وإنما اكتفى أفلاطون بتأكيد وجود إله فوق الآلهة، مع إنكاره أن يكون هذا الإله الأعلى من نوع الآلهة، ثمّ إن الصانع يصنع الأشياء، بتأمله للحي ذاته، أي إن هناك شيئاً أعلى من الصانع يقلده حين يصنع الأشياء، وهو الصور.

ويرى **بدوي** أن أفلاطون لم يتحدث حديثاً واضحاً عن الله، وبرغم أنه قال إن الألوهية في الواحد، إلا أنه جمع بين الواحدية والألوهية مما يشعرنا بشيء من التوحيد، إلا أنه ينبغي أن نفهم أن الله عند أفلاطون، ليس هو الله الواحد المعروف في الأديان، ففكرة التوحيد كما هي موجودة في الأديان المختلفة، ذات الكتب المقدسة، كانت مجهولة في الروح اليونانية كاملة[3].

ويرى **بدوي** أن فيلون عندما أضاف إلى الله صفتين، الأولى: الخير. والثانية: القدرة؛ فهو هاهنا، قد تأثر بأفلاطون، الذي جعل من فكرة الخير، الفكرة الأولى وصورة الصور؛ فالله عند فيلون هو مصدر الخير في الوجود. كما أن أفلاطون، قد أثر فيه في فكرته عن الكلمة من خلال نظريته في الصور، عدا عن الفيثاغورية المحدثة، التي أثرت في فكرة الكلمة عنده، من خلال فكرة الواحد [4].

وبالرغم من اعتناء أفلاطون وأرسطو والرواقيين، بالناحية الدينية، إلا أن ذلك – كما يرى **بدوي**– لا يجعل فلسفتهم دينية. ففكرة الله والتجربة الدينية لديهم، كانت شيئاً مضافاً، وهي أقرب

1– انظر: بدوي، عبد الرحمن (1954)، صيف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 176–178. انظر: أيضا، أبو ريان، محمد علي (2007)، تاريخ الفكر الفلسفي، أرسطو والمدارس المتأخرة، ج2، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ص 177–180.

2– انظر: مطر، أميرة حلمي (1998)، الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص 137– 138.

3 – انظر: بدوي، عبد الرحمن (1954)، صيف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 234–.237

4 – انظر: بدوي، عبد الرحمن (1959)، شتاء الفكر اليوناني، ط3، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ص98–100. انظر: أيضا، الأهواني، أحمد فؤاد (1954)، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ط1، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ص .20

للحقيقة الدينية منها إلى الحقيقة الفلسفية، لذا لا نستطيع القول – كما يرى **بدوي**– إن الفلسفة لدى أفلاطون والرواقيين دينية[1].

يمكننا القول أن المجتمع الذي عاش فيه أفلاطون كان مجتمعاً وثنياً، لذا لم يكن لزاماً عليهم أن تكون لديهم فلسفة دينية. وبالتالي على بدوي أن لا يطالبهم بضرورة وجود الفلسفة الدينية.

أما **مطر** فترى، أن أفلاطون لم يقصد القول، بإلهٍ متعالٍ، وآخر مباطن للكون، كما ذهب المفسرون لفلسفته، في محاولته إدخال فكرة الإله الصانع، الذي صنع الكون، وصنع له نفساً كونية؛ حيث جاء بالازدواجية في الفكرة المعبرة، عن النفس الكونية الأولية، التي تعتبر العلة في حركة الكون، ونظامه[2].

ويرى **التريكي** أن أكثر محللي وشرّاح أفلاطون، اعتبروا الصانع الخالق، الذي ورد ذكره، في محاورة " طيماوس" هو إله في ذاته؛ أي الخير الأعلى، وبالرغم مما يقدمونه من أدلة، يرى **التريكي** بأنه من الأفضل، ان لا نعطي لنصوص أفلاطون بعداً لا تتحمله، لا سيما ونحن نعلم أن فرضية عالم المثل، هي تعويض لفرضية الآلهة عند الإغريق. كما يذهب **التريكي** إلى ما ذهب إليه فرانسوا شاتو، الذي رأى أن أفلاطون يقيم نظرية المثل، في مقام الآلهة. ويرى **التريكي** أن فيزياء أفلاطون، وكوسمولوجيته[*] مرتبطتان، ارتباطاً وثيقاً بفلسفة الكون[3].

المبحث الخامس: التفرقة بين النفس والجسد:

يرى **بدوي** أن أفلاطون عندما تحدّث عن النفس، واصفاً إياها، بأنها شيء يتحرك بالذات، لم يبين لنا طبيعة النفس الحقيقية[4]. ولم يقتصر الأمر على نظرية المعرفة – كما يرى **بدوي**– بل تعداها إلى نظرية الوجود؛ حيث إن التفرقة بين النفس والجسد في الفلسفة اليونانية، لم تكن واضحة وقوية؛ فأفلاطون مثلاً، كان اهتمامه منصباً على التفريق بين النفس والجسد، وبين عالم الحس والعالم غير الحسي، بين المثل وبين الأشياء، وكذلك أرسطو فرّق بين كلّ ما ذكر، إلا أن تفرقتهم لم تكن واضحة، بين تصورهم للطبيعة الخارجية على غرار النفس، وتصورهم للنفس على غرار الطبيعة الخارجية؛ فالفلاسفة اليونانيون فسروا الظواهر النفسية تفسيراً طبيعياً مادياً صرفاً، حتى الطبيعة فسروها على أنها كائن حي؛ فأفلاطون قال إن الكواكب حيّة.

1– انظر: بدوي، عبد الرحمن (1959)، شتاء الفكر اليوناني، ط3، مرجع سابق، ص 115.

2 – انظر: مطر، أميرة حلمي (1998)، الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص 185. انظر: الطوالبة، محمد عبدالله (2013)، المنظور التأويلي في أعمال محمد أركون، إشراف: د. وليد عطاري، أطروحة دكتوراة غير منشورة، الجامعة الأردنية، عمان، الأردن، ص 45.

* – علم الكون أو الكوسمولوجيا هو العلم الذي يدرس الكون بمجمله بكل ما فيه من مادة و طاقة كمكان يعيش فيه الإنسان و يتفاعل معه.

3– انظر: التريكي، فتحي (1986)، أفلاطون والديالكتيكية، (ط2)، مرجع سابق، ص 76–77. انظر: أيضا، أمين، أحمد و محمود، زكي نجيب (1949)، قصة الفلسفة اليونانية، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ص .171

4– انظر: بدوي، عبد الرحمن (1953)، أرسطو، مرجع سابق، ص .237

كما يرى **بدوي** أن أفلاطون كان ينظر إلى الصور نظرة وجودية، بوصفها أشياء لها وجود خارجي، وبالتالي لم ينظر إليها على أنها أشياء ذهنية، وهذه نزعة إلى التجسيم، كما هو الحال في النفس[1].

بالرغم من أن الكثير من المؤرّخين، قد تحدّثوا عن النفس الكلية عند أفلاطون، وهي التي تجمع بين الصور وبين المادة؛ إلا أن **بدوي** يرى أنه يجب أن يستبعد هذا الكلام نهائياً، وذلك لأنه يتنافى ويتعارض، مع المبدأ الأساسي لفلسفة أفلاطون برمتها، وهو مبدأ الثنائية؛ حيث إن الفصل بين النفس والمادة أو بين النفس والجسم كبير؛ لدرجة أن يتنافى مع أي مذهب من مذاهب الوجود. عدا عن أن مذهب النفس الكلية عنده، قد دخل فيه الكثير من العناصر الأسطورية، ولذا لا بدّ من التأويل لتفسير النفس الكلية. وعليه، يرى **بدوي** أن الكثير من التصويرات الأفلاطونية، للنفس الكلية وللطبيعيات، هي تفسيرات أسطورية[2].

كما يرى **بدوي** أن قيمة نظرية التناسخ في نظر أفلاطون، إنما تكمن في إيمانه بها في الواقع. ومن حيث مضمونها العام، فلم يقل بها بوصفها شيئاً أسطورياً، وقال بهذا المبدأ تحت تأثير ديني أخلاقي[3].

أما بالنسبة لأجزاء النفس، فلا بدّ – كما يرى **بدوي**– من الربط بين قواها الثلاث، وبين نظرية المعرفة. ولكن ما يحدث هنا، أن كلام أفلاطون ليس واضحاً، فهو يجعل القوى منفصلة تماماً، وهذا الانفصال يحول دون تأثيرها في بقية القوى. وبالرغم من أن أفلاطون، قال بفكرة الذاتية، وبفكرة الشخصية، وبأن هذه الشخصية توجد في القوة العاقلة، إلا أنه لم يستطع أن يوضّح توضيحاً تاماً، الصلة بين القوى المختلفة، ويعود ذلك إلى أن بحث أفلاطون، لم يكن نفسانياً خالصاً؛ حيث كان السبب في الفصل بين هذه القوى، على هذا النحو حتى يستطيع تفسير الرذيلة، وكيفية حدوثها، وحتى يفسر الوجود من حيث إنه وجود، يقابل هذه القوى؛ فحتى يفسر وجود النفس في الجسم من جهة، ومن جهة أخرى لإثبات خلود النفس، فلا بدّ من الفصل بين هذه القوى؛ فصلاً بيّناً واضحاً، نتبين من خلاله طبيعة النفس، من الناحية الميتافيزيقية الوجودية. أما بشأن الصلة بين النفس والجسم، فيرى **بدوي** أن أقوال أفلاطون، ليست من جانب واحد؛ فهو مرة، يقول بالفصل التام بين النفس والجسم، فالجسم لا يؤثر في النفس، والنفس مفارقة، ومرة يؤكد تأثير الجسم في النفس[4].

1- انظر: بدوي، عبد الرحمن (1958)، ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 48. انظر: أيضاً، إمام، إمام عبد الفتاح (1977)، مدخل إلى الفلسفة، ط4، القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، ص 336- 337.

2- انظر: بدوي، عبد الرحمن (1954)، صيف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 184- 187.

3- انظر: المرجع السابق، ص 203.

3- انظر: بدوي، عبد الرحمن (1954)، صيف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 206- 208.

المبحث السادس: مشكلة الموت:

من الجدير ذكره في هذا المجال أن الباحثة وجدت أن بدوي هو المؤرّخ الوحيد من بين المؤرخين – محور الدراسة – الذي تطرّق للحديث عن مشكلة الموت، أما المؤرّخون الآخرون فلم يتطرّقوا إليها.

فبدوي يرى أن أفلاطون لم يستطع أن يضع المشكلة الحقيقية للموت، فبالرغم أنه اهتم بالموت، وقال عن الفلسفة، بأنها تأمل للموت، إلا أن هذا القول يجب التمعن فيه لتفادي التفسيرات، التي يعتبرها **بدوي** خاطئة لهذه المقولة، وأولها تفسير شوبنهور، وثانيها تفسيره بالمعنى الذي يفسر به قول آخر، شبيه به في اللفظ؛ هو تأمل الموت، وهو قول مشهور في كتب التصوّف المسيحي.

ويفسر شوبنهور الموت، على أنه الموضوع الرئيس للفلسفة، والملهم الأكبر للتفكير الفلسفي، وهذا تفسير خاطئ – كما يرى **بدوي**– حيث إن أفلاطون لم يجعل الموت موضوعاً رئيساً للتفكير الفلسفي.

ويرى **بدوي** أن التفسير الثاني، خاطئ أيضاً، حيث إن تأمل الموت عند المتصوفين المسيحيين، يقوم على أساس النظرة المسيحية إلى الحياة، وهي نظرة متعارضة مع نظرة أفلاطون والروح اليونانية بوجه عام إلى الحياة.

لذا، فما يقصده أفلاطون، هاهنا – كما يرى **بدوي** أن الموت، هو الوسيلة التي يتيسر بها بعد ذلك للفيلسوف أن يفكر جيداً؛ فحياة الفيلسوف هي حياة متجهة دائماً إلى تأمل الصور أو المثل، ولا بدّ للنفس أن تتخلص من الجسد، حتى تستطيع أن تتأمل المثل تأملاً حقيقياً، وهذا لا يتأتى لها إلا عن طريق الموت. فالموت لدى أفلاطون جسر ينتقل بالإنسان، من حياة النفس في البدن إلى عالم الصور. وعليه، لا يمكن أن ينظر إلى الموت نظرة تجعل منه مشكلة. فالموت – كما يرى **بدوي**– مشكلة من الناحية الوجودية، حينما يكون في نظر المرء من جوهر الوجود، وجزءاً جوهرياً مكوّناً له، وهذ الذي لم يدركه أفلاطون[1]. حيث يقول: " كنت أرى أن مشكلة الوجود لا يمكن إيضاحها إلا ابتداء من واقعة الموت"[2].

---

1 – انظر: بدوي، عبد الرحمن (1962)، الموت والعبقرية، ط2، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ص 15– 16. انظر: أيضا، بدوي، عبد الرحمن(1984)، موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ص302.

2– بدوي، عبد الرحمن (2000)، سيرة حياتي 1، ط1، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص 152–153.

المبحث السابع: الزمان:

برغم الاختلاف، حول أزلية الزمان عند أفلاطون؛ حيث بيّن أرسطو، أن الزمان عند أفلاطون ليس أزلياً، لأنه مخلوق، فقد صنعه الصانع مع السماوات، كما أن أرسطو ذهب إلى أن كل المفكرين اتفقوا على أن الزمان، لم يكن له بدء في الوجود؛ بل كان لا يزال باستمرار، إلا أن أفلاطون جعل للزمان بدءاً، حيث قال إنه جاء إلى الوجود مع الكون؛ ولكن اتباع أفلاطون لم يتبعوا أرسطو في تحليله هذا؛ بل قالوا إن أفلاطون يستخدم لغة الأسطورة، وهو في الواقع، نظر إلى العالم المرئي، وإلى الزمان على أنهما أزليان. وقد ذهب **بدوي** إلى ما ذهب إليه أتباع أفلاطون، كما يرى **بدوي** أن قول أفلاطون إن الزمان قد جاء إلى الوجود مع السماء، يعني أن أحدهما لا يوجد دون الآخر، فالزمان متوقف على الحركة، ولا يوجد أي دليل، هاهنا، على أن أفلاطون، قد قصد إلى القول بأن السماء ليس أزلياً.

ويضيف **بدوي** أن الزمان على نموذج الموجود الحي (الله)، والله أزلي أبدي. ولما كان النموذج أعلى من الشيء الذي هو نموذج له، فلم يكن من المستطاع، أن يعطى طابع الأزلية " بكل معناه وتمامه"، لهذا الشيء المخلوق، بالنسبة للصانع. وعليه، كان الزمان أزلياً، على أن هذه الأزلية بدرجة أقل من أزلية الله[1].

ويميل **بدوي** إلى الظن بأن اللبس والخلط، الذي وقع فيه أرسطو والمؤرخون من بعده، بأنهم لم ينتبهوا، إلى عبارة " لكل معناه وتمامه"، حيث يرى **بدوي** أن هذه العبارة هي التي حسمت الموضوع؛ حيث إنها تعني أن المعنى للأزلية، يختلف مابين النموذج (الله)، وبين الزمان المنتسب إلى العالم.

وبالنسبة لكلمة الخلق، فيجب ألا تفهم بالمعنى الديني، فالمعنى الديني لم يخطر على بال أحد من فلاسفة اليونان، عدا عن أن الخلق بالمعنى الديني، لا يتضمن بالضرورة عدم أزلية الزمان، كما دلل على ذلك الفلاسفة، من مسلمين ومسيحيين.

كما أن أفلاطون في تحديده للزمان، رأى بأنه الصورة المتحركة الأبدية، ولكن هذه الصورة الأبدية تُفهم – كما يرى **بدوي**– بمعنى العود الدائم لدورة واحدة، لا كما فهمها أرسطو، بأنها الأبدية الأفقية؛ أي عدم التناهي من ناحية الماضي، ومن ناحية المستقبل، في خط واحد مستمر، لا يعود على نفسه. فهو مرتبط بالحركة، وليس الحركة في حدّ ذاتها.

1– انظر: بدوي، عبد الرحمن (2000)، الزمان الوجودي، ط 2، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ص 53– 55.

وبالتالي، يقدّم أفلاطون صورة للتاريخ، لا على شكل تطور مستمر في الزمان اللانهائي، كما هو الحال، عند هيجل؛ بل على هيئة عود أبدي لدورات مقفلة، في كل منها، ذكرياتها وأمانيها الخاصة، كما يرى استيفانيني[1].

ويرى **بدوي** أن أفلاطون كان جريئاً، في مواجهته لمشكلة الآن، حيث واجهها بوضوح وشجاعة، وأعلن أن الآن لحظة غير معقولة، ولكنها وحدها الحقيقة، والجوهر السرمدي، والواحد، والصور توجد هي، وكل ما هو أزلي أبدي فيها؛ فالوجود الحقيقي لا يقوم إلا بها[2].

ويفسر لنا **بدوي** شعورنا بطول الزمان، عندما نكون قلقين وخائفين، وقصره عندما نكون آمنين مسرورين، وذلك بالرجوع إلى فكرة الآن عند أفلاطون وأرسطو، حيث إن الآن لا تجري فيه حركة؛ وبالتالي لا يكون فيه جريان للزمان، ولذا الشعور بالآن، لا يتم حقاً إلا في حالة القلق الكبير[3].

أما بالنسبة لمسألة الزمان، فيرى **بدوي** أنها مسألة معقدة، وفيها تناقض يكمن في أنه قد تحدّث أولاً عن " قبل وبعد"، بالنسبة إلى خلق النفس الكلية؛ و"قبل" تشير إلى الزمان، أي قبل الزمان، كان هناك زمان.

إن أرسطو قد ذكر صراحة، في المقالة الثامنة من " السماع الطبيعي"، أن أفلاطون جعل الزمان حادثاً مخلوقاً، وقد أخذ عليه هذا القول، وبرهن على بطلانه، عن طريق براهينه المشهورة ضد حدوث الحركة؛ لكن **بدوي** يرى أن أرسطو، لم يصنف محاورة " طيماوس"، على أنها أسطورية؛ بل أخذ النص كما هو.

ويضيف **بدوي** إذا كانت هذه المحاورة، قد تحدثت عن الزمان بهذه الطريقة، فهذا في العرض وحده، وليس الترتيب في العرض، معناه الترتيب في واقع الوجود. وعليه، ما يوحي به ظاهر النص يجب ألا يؤخذ على أنه صحيح. كما يرى **بدوي** أن أفلاطون لم يتبع الترتيب الزمني في سرده لما يتصل بنشأة العالم. وعليه، ينبغي ألا نقول كالذين قالوا بخلق الزمان، ولا بخلق المادة. فما يريد أفلاطون أن يؤكده، هاهنا، أن المادة في مرتبة أدنى بالنسبة إلى الله؛ فالتقدم – هنا– من حيث المرتبة، لا من حيث الزمان. وهذا ما ينطبق على ما يتصل بالزمان، وبقية الأشياء الأزلية التي يخيل لنا، بداية، أن أفلاطون يتحدث عنها على أنها مخلوقة[4].

1– انظر: بدوي، عبد الرحمن (2000)، الزمان الوجودي، ط 2، مرجع سابق، ص 55–56.

2– انظر: المرجع السابق، ص 72.

3– انظر: المرجع السابق، ص 174.

4 – انظر: بدوي، عبد الرحمن (1954)، صيف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 191– 192.

المبحث الثامن: الثنائية بين المادة والنفس:

أما المذهب الطبيعي[*]، فيجد **بدوي** أن هنالك فرقاً بين تصورات أفلاطون، وبين تصورات العصر الحديث، فيما يتعلق بالطبيعة الخارجية؛ فأفلاطون نظر إليها- على غرار الفلاسفة اليونانيين، الذين سبقوا سقراط- بأنها شاملة للحياة؛ بمعنى أن الروح أو النفس تشيع في الطبيعة، إذن هو لم ينظر إليها كتصورات العصر الحديث، فلم ينظر إلى الطبيعة الخارجية، بوصفها آلة لا حياة فيها، وأنها خاضعة لقوانين آلية صرفة. وبما أن أفلاطون، قال بالنفس الكلية، وبأن الكواكب أجسام حية، ولها نفوس خاصة بها فالطبيعة مادية وروحية في الوقت نفسه.

من هنا، يرى **بدوي** ضرورة التفريق بين الطبيعة لدى أفلاطون، والطبيعة كما تمثلت في العصر الحديث؛ فيُظهر شيئاً من الثنائية لمذهب أفلاطون؛ ولكن التعارض بين النفس والمادة، لا يظهر واضحاً – كما يرى **بدوي**- وبذا لا يكون التعارض واضحاً أيضاً. ويضيف **بدوي** أن أفلاطون، هاهنا، لا يبدو كابن حقيقي للروح اليونانية؛ بل يبرز أثر العناصر الشرقية، وبخاصة الفيثاغوريين فيه[1].

وحسب محاورة "ثياتيتوس"، يرى **بدوي** أن أفلاطون، هو أول من أدخل الكلمة اليونانية هو "استويخيون"(أسطِقسّ)، التي تدل على عناصر، وليس أنبادوقليس[**] أول من أدخلها[2].

ويتفق **بدوي** مع أفلاطون وأرسطو في نقدهما لأنكساغوراس، الذي أخذ عنه أفلاطون، أنه بالرغم من أنه، قال بالعقل، وقال إنه رتب الكل، إلا أنه لم يقل إن هذا العقل يُعنى أيضاً بالأفراد. كما أيّد **بدوي** أرسطو الذي قال إن أنكساغوراس وضع العقل علة غائية؛ ولكنه لم يستعمله علة غائية؛ بل استعمله علة فاعلية. فأنكساغوراس – كما يرى **بدوي**- كان يلجأ إلى التفسيرات الطبيعية، ولم يلجأ إلى العقل في تفسير أي شيء، إلا في حالة واحدة، هي عدم إمكان التفسير المادي الآلي للأشياء، وهذا يتمّ عنده في حالة واحدة، تكمن في إحداث الحركة الأولى، التي ينشأ عنها الوجود[3].

---

* – إن الكون يرجع في أساسه، إلى ذاته فحسب. ولسنا بحاجة إلى افتراض مصدر خارجي، أو قوة علوية، لإضفاء الوجود أو المعقولية عليه. أي إن الكون يقف على أرجله، غير معلق بأربطة حذاء كونية، ومن ثم فإن السؤال عما يقع خارج الكون أو وراءه هو سؤال لا معنى له.

1 – انظر: بدوي، عبد الرحمن (1958)، ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 51. انظر: أيضا، النشار، مصطفى (1998)، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج 1، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر، ص 170.

** _ (495 – 435 ق.م)، فيلسوف يوناني، قال إن العالم مؤلف من أربعة عناصر، الماء والهواء والنار والتراب.

2 – انظر: بدوي، عبد الرحمن (1958)، ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 154.

3 – انظر: انظر: بدوي، عبد الرحمن (1958)، ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 160.

ويضيف **بدوي** " وإذا نظرنا الآن بإجمال إلى مذهب أنكساغوراس، وجدنا أن التجديد الكبير، الذي أتى به هو قوله بوجود شيء لا مادي، هو الذي ينظم الكل، ولو أنه لم يستطع أن يتوسع أو يدرك مدى هذا القول إدراكاً تاماً. وهذا ما يجعله فيلسوفاً طبيعياً، كبقية الفلاسفة الطبيعيين، كما يجعله من ناحية أخرى، مبشراً بتيار جديد تظهر فيه الثنائية واضحة بين المادة والروح"[1].

ويرى **بدوي** أنه بالرغم من أن الفلسفة وصلت عنده إلى حدّ كبير، إلا أن هذا لا يعني أن المشاكل التي مرّت؛ بها الفلسفة اليونانية قد حلّت؛ فالثنائية بين الروح والمادة، أو بين الهيولى والصورة، التي أكدها أفلاطون، لم ينجح أرسطو في القضاء عليها، من خلال نقده. وعليه، فالفلسفة أصبحت، تبدأ – دائماً– من التصورات، وتنتهي – دائماً– إلى التصورات. كما يرى **بدوي** أن الصلة بين الجواهر المتحققة في الخارج، وبين التصورات المناظرة لها في الذهن، لم يقم أرسطو بحلها بشكل مقنع[2].

ويذهب **بدوي** إلى أن أثر فلسفة التصورات السقراطية الأفلاطونية الأرسطالية، قد امتدّ وطال الرواقيين، حيث وجّه إليهم **بدوي** اعتراضاً مفاده، بما أنهم يعتبرون الوجود الحقيقي، إنّما هو الوجود المادي، وهو يرى هاهنا، أنهم متطرفون في ماديتهم هذه إلى أبعد حدّ[3]؛ " فقد بدأوا القول مع أفلاطون، بأن الوجود الحقيقي، هو الذي يؤثر ويتأثر، ورأوا أن الشيء الذي يقبل التأثير والتأثر، هو وحده الجسماني، فقالوا: إن الوجود الحقيقي، هو الوجود الجسماني فحسب، فابتداء من الله حتى الصفات الموغلة في التجريد، كل هذه الأشياء مادية، وتفسر على نحو مادي خالص"[4].

كما يرى **بدوي** أن أساس هذه المادية – السابقة الذكر– لدى الرواقيين، مبدأ أفلاطوني صرف، فأفلاطون يرى أن الوجود الحقيقي، هو الذي يفعل، أو هو ما له قدرة على الفعل: كما أن أرسطو جعل الصورة، مبدأ الفعل الحقيقي؛ ولكن الرواقيين، اختلفوا معهما في النتائج؛ فما هو مادي، هو فقط الذي يحدث الأثر، وغير ذلك فهو ليس بذي أثر، أي لا يوجد له وجود حقيقي، فكل ما هو موجود جسم، والجسم لديهم هو شيء، له ثلاثة أبعاد[5].

---

1 – المرجع السابق، ص162.

2 – انظر: بدوي، عبد الرحمن (1959)، خريف الفكر اليوناني، ط3، مرجع سابق، ص 4.

3 – انظر: المرجع السابق، ص 21.

4 – المرجع السابق، 23.

5 – انظر: بدوي، عبد الرحمن (1959)، خريف الفكر اليوناني، ط3، مرجع سابق، ص 23– 24.

ويرى **بدوي** أن أوغسطين[*] في نظرته إلى العالم نظرة متفائلة جمالية، قد تأثر بأفلاطون في محاورة "طيماوس"، وبالفيثاغوريين؛ وقد نظر إلى العالم، على أنه منتظم متناسب الأجزاء، فالعالم يقوم على قواعد من القياس، والعدد، والصورة. ومن ناحية طبيعة الأشياء، فقد فرّق القديس أوغسطين بين الصورة أو الهيولى، وقد فهمها – كما يرى **بدوي**– على نحو أفلاطوني؛ حيث إن الهيولى لا تكاد تكون شيئاً، وليست غير الصورة عارية عن الكم؛ فإذا أردنا فهم ماهية المادة، يجب تجريدها من الصورة. و لكن أوغسطين لا يذهب، هاهنا، كما ذهب أفلاطون الذي أنكر وجود المادة، واعتبرها عدماً؛ بل عدّها موجودة على أساس، أنها قوة قادرة على أخذ الصورة[1].

ويوضح لنا **بدوي** الفرق بين فيزياء أفلاطون في محاورة "**طيماوس**"، وبين الفيزياء الحديثة، فأفلاطون يضع الفروض عند تفسيره للظواهر، كما أنه يحدد العناصر الأولية، ويبين الحركات الآلية السماوية؛ لكنه لا يختبر صحة الفروض عن طريق التجارب أو الملاحظات؛ فما ينقص أفلاطون– كما يرى **بدوي**– هو التجربة، إذا كان بالإمكان وجودها[2].

كما يذهب **بدوي** إلى أنه لم يجد موضعاً واحداً، يقول فيه أفلاطون إن المادة قد خلقها الصانع؛ بل نجده دائماً وباستمرار يقول بأن المادة أزلية. وأوضح الأدلة على هذا " أنه من غير الممكن، أن يكون أفلاطون قد قال، بأن الصانع قد خلق المادة، لأن الصانع مصدر الخير، والخير لا ينتج عنه إلا الخير، فكيف يمكن إذن أن يخلق المادة، وهي مصدر الشر في الوجود؟"[3].

وأما بالنسبة إلى ماذهب إليه أرسطو، من أن المادة عند أفلاطون نوع من الخليط الأزلي ، فيرى **بدوي** أن هذا الرأي لا نجده مطلقاً عند أفلاطون، في أية محاورة من محاوراته، وقد اعتمد أرسطو في ذلك على محاضرات أفلاطون الشفوية، التي أوردها لنا أرسطو. كما يرى أن أرسطو قد أخطأ فهم مذهب أستاذه، أو أن لقوله هذا، تفسيراً آخر غير المعنى الظاهر له؛ فالمادة ليس لها وجود حقيقي عند أفلاطون، وينتسب الوجود الحقيقي إلى الماهيات أو الصور. عدا عن ذلك، يرى **بدوي** أن أفلاطون فسر المادة بالخلاء الذي تصوره الذريون[**]، الذين فسروا على أساسه الحركة، ولهذا تحدّث كثيراً عن المادة بوصفها المكان؛ ومن هنا، علينا أن نحدد لفظ المكان تحديداً دقيقاً، لأن المكان على الأقل في العرف العام أو في العقل، لا يمكن أن يتصور غير مشغول بمادة. فالمكان بالمعنى المفهوم

---

* – (354 م– 430 م) كاتب وفيلسوف، يعد أحد أهم الشخصيات المؤثرة في المسيحية الغربية.

1 – انظر: بدوي، عبد الرحمن (1962)، فلسفة العصور الوسطى، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ص 28– 29.

2 – انظر: بدوي، عبد الرحمن (1975)، مدخل جديد إلى الفلسفة، الكويت: وكالة المطبوعات، ص 100– 101.

3 – بدوي، عبد الرحمن (1954)، صيف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 171.

** – المذهب الذرّي فكرة فلسفية تطوّرت في اليونان خلال القرن الخامس قبل الميلاد. يعتقد الذرّيون أن العناصر الأساسية للحقيقة تتشكّل من الذرة غير القابلة للانقسام والإتلاف، وهي مادة سابحة في الفضاء. ويظنّون أن الذرّة لها حركة، ولكنها تنعدم وترتدُّ بعد ارتطامها. وقد تكوّنت الدنيا نتيجة هذه الحركات. ووجدت لفترة من الزمن ثم اختفت. وهذه العوالم والأشياء الظاهرية التي وجدت عليها تختلف فقط في الحجم والشكل وموضع ذراتها.

لدينا هو مادة؛ اي الأجسام، وأفلاطون لم يفهم المكان بالمعنى السائد لدينا؛ بل فهمه على أنه الخلاء المطلق. وهنالك رأي يعدّه **بدوي** غير صحيح، وهو الذي يذهب إلى أن المادة الأفلاطونية، شيء مجرد صرف، لا وجود له في الخارج، وقد افترضه أفلاطون افتراضاً من ناحية نظرية المعرفة؛ فلكي نعلم الأشياء الخارجية فلا بدّ من الاستعانة، بشيء يتصور فيه وجود الماهيات، وهو المادة[1].

ولكن، **بدوي** يرى أن هذا الحل المثالي الخالص، غير صحيح- كما مرّ سابقاً- فأفلاطون لم يتطرّق، إلى مثل هذا الشيء في محاوراته، عدا عن أن هذه المثالية، لم تكن موجودة عند اليونانيين، فهذه مثالية ذاتية تبرز في العصر الحديث، وبخاصة لدى باركلي، وهي تنصّ على أن المادة، من خلق الفكر، وليست ذات وجود خارجي في الواقع. فالمادة عند أفلاطون، ليست هي المادة بالمعنى المفهوم؛ بل شبه المادة، فهي شبه إطار فارغ، يجري فيه التغير، وفيه تدخل الصور لتتحد بالمحسوسات؛ فالمادة الأفلاطونية لا وجود لها، ولا قوام، فهي لا وجود في مقابل الوجود الحقيقي؛ أي وجود الصور، ويعلق **بدوي** على هذا، " وفي هذه المثالية المغالية صعوبات كثيرة، أهمها أننا قلنا من قبل إن المحسوس موضوع الإدراك الحسي، وإن الماهية موضوع العلم الصحيح، وأما اللاوجود فموضوع الجهل؛ أي إنه من غير الممكن مطلقاً أن يعلم الإنسان اللاوجود. فإذا كانت المادة لا موجوداً، فكيف يحق لأفلاطون أن يتحدّث عنها، وكيف يتيسر له أن يتصورها أدنى تصوّر؟"[2].

ويرى **بدوي** أن أفلاطون قد وقع في تناقض ناتج عن عدم التحديد، وذلك حينما وصف المادة، بأنها اللامحدود، وهذا اللامحدود كيف سيفهم، خاصة أنه لا صفة معينة له، فهي شيء لا صفة له؛ فالمادة هي عدم التعيّن المطلق. وبما أن للمادة أثراً في تكوين الأشياء. حيث إنه باجتماع المادي والمعقول ينتج المحسوس؛ فالمادة علة في وجود المحسوسات، وعليه، كيف للمادة أن تكون حاصلة عن هذه العلة إذا كانت لا وجوداً؛ أي شيئاً سلبياً مطلقاً؟[3]

ويأخذ **بدوي** على بعض المؤلفين الذين قالوا، بوجود نوعين للمادة لدى أفلاطون، أولهما يتصل بالمثل، وثانيهما يتصل ببقية الموجودات الحسية منها والرياضية، أنهم استغلوا هذه التفرقة، بتفسير ما قاله أرسطو عن المادة الأفلاطونية، بأن الصور تتكون منها. فيرى **بدوي** أنه لا يحق للمؤلفين أن يقولوا بهذه التفرقة؛ لأنها لم ترد في محاورات أفلاطون. ثمّ إنه على أي أساس يقال إن الماهيات أو الصور مادة، وبذا يظهر لنا- كما يرى **بدوي**- تناقض؛ فعندما يقال، إن وجود الماهيات هو الثابت غير القابل للحركة أو التغير. يظهر لنا العكس من ذلك، حيث إن الماهية الحقيقية للمادة،

1 - انظر: بدوي، عبد الرحمن (1954)، صيف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 172.

2 - المرجع السابق، ص 173.

3 - انظر: المرجع السابق، ص 174.

هي مصدر التغير، وهي في حركة دائمة مستمرة، وعلى ذلك كيف يجتمع النقيضان؟ فيعلل **بدوي** ذلك، بأنه قد يكون هناك تناقض في فكر أفلاطون، وإما أن تكون هذه التفرقة غير صحيحة، خاصة، أن مصدر هذا كله هو أرسطو، الذي غالى في بعض المجالات، ولم يكن صادقاً في عرضه لبعض الآراء، وقد حاول عدة مرات أن يقحم مذهبه لفهم آراء أفلاطون، وعليه، فلقد شوّه الأفكار الأفلاطونية – كما يرى **بدوي**– وبناءً على ذلك، لا يمكن التعويل عليه كثيراً في الآراء الأفلاطونية[1].

يبدو أن بدوي أساء فهم أرسطو لأفلاطون، فكيف يحكم على أن أرسطو قد شوّه الأفكار الأفلاطونية وهو الأقرب إلى أفلاطون؛ بل هو تلميذه الذي كان يتلقى عنه فلسفته، فهل يعقل أن يكون بدوي هو الأكثر فهماً لأفلاطون، مع أن الفارق الزمني بينهما كبير جداً، لذا فلقد غالى بدوي فيما ذهب إليه.

كما يشير بدوي إلى أنّه (أي بدوي) لم يأخذ بالتفسير المعتاد للصلة بين العالم المحسوس والعالم المعقول، القائم على التفرقة بين العالمين، ويخصّ بالذكر أرسطو، الذي رأى أنه كان مندفعاً، في نقده لأفلاطون، وأدى اندفاعه هذا إلى عدم تفسيره لمذهب أفلاطون تفسيراً حقيقياً، حتى إنه لم يفسر الروح العامة، لمذهب أفلاطون والظروف التي أحاطت به، من حيث التراث المنقول المتصل بالصلة بين المادة والمعقولات. " لذا يجب، ألا نقول مع القائلين إن الصور مفارقة، مفارقة تامة للأشياء المشاركة فيها؛ بل يجب أن نفرق بين كون الصور مفارقة مفارقة تامة، وبين كونها ذات كيان خاص ومستقلة. فإن المقصود بهذه التفرقة الأخيرة هو أن تحدد على وجه الدقة ماهية الصورة، بالنسبة إلى ماهية المادة. وأن يجعل الوجود المادي، في مرتبة منحطة جداً، بالنسبة إلى مرتبة الوجود المعقول، لدرجة أن يصبح هذا الوجود المادي لا وجوداً. فقصد أفلاطون من وراء هذا، كله إذن هو أن يؤكد أن الوجود الحقيقي، هو الوجود المعقول وليس الوجود المحسوس؛ لأن العلم يقتضي هذا"[2].

أما بالنسبة للمادة، فيرى **بدوي** أنه يجب عدم النظر، إليها نظرة أرسطالية بوصفها العنصر، الذي يتكوّن منه الكون. فالمادة الأفلاطونية، ليس لها قوام خاص، بل هي عدم تعيّن مطلق خالص، فليس لها كم ولا كيف، تتميز به وتتعيّن؛ فأفلاطون – كما يرى **بدوي**– غير دقيق، في استعماله للمصطلح الذي يعبّر فيه عن المادة، خاصة أنه استعمل أسماء عدة للدلالة على المادة– جميعها، تصبّ في أن المادة هي القابل من الناحية الوجودية للتغير. ومن الناحية الأخلاقية ضد الشر.

---

1 – انظر: بدوي، عبد الرحمن (1954)، صيف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 174– 175.

2 – المرجع السابق، ص 182. انظر: أيضا، بدوي، عبد الرحمن (1961)، دراسات في الفلسفة الوجودية، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ص212.

كما يذهب **بدوي** إلى أن المادة مبدأ للتفسير أكثر من كونها مبدأ وجودياً حقيقياً. لذا فتسميتها باللامحدود، ولا تقال من باب الحمل على الأشياء؛ بل بوصفها موضوعاً؛ فالمادة موضوع غير متعيّن، وليست شيئاً يطلق على الأشياء، فيعطيها صفة اللاتعيّن. وقد غالى أفلاطون، في تصويره لثنائية المادة؛ حيث كان ثنائياً في تصويره للمادة – كما يرى **بدوي**– فاضطر أن يستعمل تعبيرات، فيها كثير من الإفراط[1].

كما علل **بدوي** حديث أفلاطون عن الطبيعيات، التي هي البحث في المتغير[*]، حديثاً أسطورياً؛ لأنه لم يوجه عنايته إليها، فأبحاثه كانت منصبة على نظرية المعرفة والمعقول والأخلاق، ولم يبحث فيها، إلا أنه أراد أن يكمل مذهبه الفلسفي من جهة، ويؤكد بعض المعتقدات الدينية، من جهة أخرى. ولم يتحدّث عنها إلا في محاورة " **طيماوس**"، التي لو أردنا أن نأخذها بنصها، فستكون كل الاعتراضات التي وجهها أرسطو لأفلاطون صحيحة؛ ولكنها فسّرت تفسيراً رمزياً[2].

ويرى **بدوي** بأن أفلاطون عندما تحدّث عن مسألة خلق المادة، من حيث إن الصانع خلقها، ثمّ خلق منها بقية الأشياء قد أوقع نفسه في تناقض مع ما قاله عن أزلية النفس، فلا يمكنه أن يتحدّث عن أزليتها، إذا كانت المادة غير أزلية؛ فالنفس جزء من المادة، ولا توجد إلا إذا كانت متصلة بجسم، وعليه، لا بدّ من حل هذا الأمر بإحدى طريقتين؛ أولاهما، أن نعتبر هذا تناقضاً، في فكر أفلاطون. وثانيتهما، أن نقول إن النفس التي تحدّث عنها أفلاطون، إنما هي نفس عقلية، غير متصلة بشيء من المادة، فلا ينطبق عليها ما ينطبق على هذه. إلا أن هذا التوفيق– كما يرى **بدوي**– يتعارض مع ما يقوله أفلاطون بأن النفس توجد – دائماً– مع الجسد[3].

وترى **مطر** أن ارتباط أرسطو بفلسفة أفلاطون، مصدر تناقض كبير، خاصة في نظريته في الجوهر، الذي ذهب فيها إلى أن الوجود الجزئي، هو الجوهر الأول، والوجود بالمعنى التام؛ وبالرغم من ذلك، فلم يعدّ المعرفة به علماً؛ بل جعل شرط المعرفة، تحديد صفات النوع القريب، أو ما سمّاه بالصورة الكلية[4].

1– انظر: بدوي، عبد الرحمن (1954)، صيف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 182– 183. انظر: المعاني، مصطفى كمال (2011)، فلسفة التأويل عند فلهلم دلتاي، إشراف: د. وليد عطاري، أطروحة دكتوراة غير منشورة، الجامعة الأردنية، عمان، الأردن، ص 16.

* – المتغير ليس موضوعاً للعلم الصحيح، وإنما موضوع للظن.

2 – انظر: بدوي، عبد الرحمن (1954)، صيف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 188.

3 – انظر: المرجع السابق، ص 189– 190.

4 – انظر: مطر، أميرة حلمي (1998)، الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص 258.

ويذهب **التريكي** إلى أن أفلاطون يرى أن المادة واجبة لتكوين العالم، كضرورة الأنموذج الأمثل[1].

يبدو أن بدوي أكثر المؤرّخين العرب المعاصرين اهتماماً بتناول أفكار أفلاطون المتعلقة بالثنائية بين المادة والنفس، وخلق المادة، والصلة بين العالم الحسي والعالم المعقول، وأرى أن بدوي يعتبر نفسه الأقرب إلى فهم الأفكار الأفلاطونية، وظهر ذلك في أنه انتقد أرسطو – الأقرب إلى أفلاطون زمانياً– في عدم تفسيره مذهب أفلاطون تفسيراً حقيقياً. ومن هنا أستطيع القول بأن بدوي هنا تأثر بالروح الأفلاطونية، ولعل السبب يعود إلى أن أفلاطون قد سرت فيه روح الشرق، فكان أقرب فلاسفة اليونان إلى الحضارة العربية.

المبحث التاسع: النقد الأنطولوجي لفكرة الطبيعة:

يرى **بدوي** أنه بالرغم من أن فلاسفة العصر الثاني، بما فيهم أفلاطون، قد قالوا بأن الوجود الحقيقي، هو وجود الماهيات، أو التصورات، أو المدركات، إلا أن نزعتهم لم تكن مثالية مطلقة، ولم يحسبوا الوعي أو الأنا هو كل الوجود. كما هو الحال في الفلسفة الحديثة، في المثالية الألمانية، وبخاصة عند فشته، فالمثالية المطلقة لم تظهر في بلاد اليونان مطلقاً[2].

وعلى عكس ديكارت، الذي تحتل فكرة الآلية موقعاً رئيساً في مذهبه؛ فإن **زكريا** يرى، أن كبار الميتافيزيقيين، كأفلاطون وأرسطو، أعداء لكل نظرة آلية إلى العالم أو الإنسان؛ فالغائية هي محور التصور لديهم للعالم وللنفس البشرية؛ وذلك لأن المزاج الميتافيزيقي– كما يسميه **زكريا**– ينفر من فكرة الآلية. ومع ذلك، يرى **زكريا** أن صورة الفلسفة الديكارتية أكثر اتساقاً، ونظاماً من الصورة التي وضعها فلاسفة اليونان للكون المنظم[3].

ويقرر **التريكي** أن العلية بالنسبة لأفلاطون، لا تكمن في المادة. ولا في قوة دافعة؛ بل في المثل، فهي الوحيدة التي تستطيع أن توحّد التعدد؛ فالأشياء الكثيرة نطلق عليها كلمة جميل، مع أن هناك مثالاً واحداً للجمال، يكون نموذجاً لها، وعلة لوجودها. كما توجد المثل المتعددة، في مثال واحد أعلى هو مثال الخير. ومع ذلك؛ فالعلة ثنائية، حيث إن علة وجود سقراط في السجن هي المبدأ؛ ولكن لا بدّ لسقراط أن يكون موجوداً، لحماً ودماً في السجن؛ فالعلة الأولى، ضرورة لا تكتمل إلا باقترانها

1 – انظر: التريكي، فتحي (1986)، أفلاطون والديالكتيكية، (ط2)، مرجع سابق، ص 75.

2 – انظر: بدوي، عبد الرحمن (1984)، موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ص190.

3 – انظر: التريكي، فتحي (1986)، أفلاطون والديالكتيكية، (ط2)، مرجع سابق، ص 119– 120.

بالعلة الثانية؛ أي العلة المادية، فالعلة الأولى (السجن)، والآلات المستخدمة (المخ، اللحم، العظم،...).

كما يرى **التريكي** أن أفلاطون يقوم في محاورة " طيماوس"، بتطوير نظريته في الكوسمولوجيا والفيزياء، والبيسكولوجيا، حيث يؤول فيها **التريكي** غياب كائن من المفروض أن يحضر بغياب نظرية فيزيائية علمية غير ممكنة؛ ولذا فالحديث عن الطبيعة – كما يرى **التريكي**– سيكون، هاهنا، ممكناً؛ لكن سوف يكون تقريبياً فقط[1].

يبدو أن المؤرّخين العرب المعاصرين – محور الدراسة – لم يتطرقوا كثيراً إلى إبداء آرائهم في فلسفة الوجود عند أفلاطون، إلا **بدوي** الذي أجاد في تناول هذا الموضوع، وأثراه بما طرحه من أفكار، ومقارنات مع عدد من الفلاسفة بعد أفلاطون، والذي وظّف فيه أفكاره الوجودية، من خلال الوجود الأفلاطوني. وقد كان الأقرب إلى روح الفلسفة الأفلاطونية في باب الوجود. وعليه يُحسب لبدوي – في هذا المجال– جرأته في تناول الموضوع وإبداء الرأي فيه.

1 – انظر: التريكي، فتحي (1986)، أفلاطون والديالكتيكية، (ط2)، مرجع سابق، ص 70– 72.

الفصل الرابع

رؤى بعض مؤرّخي الفلسفة العرب المعاصرين من السياسة والأخلاق عند أفلاطون

- المبحث الأول: رؤى بعض مؤرّخي الفلسفة العرب المعاصرين من السياسة عند أفلاطون:

– المقدمة.

أولاً: العدالة.

ثانياً: الفيلسوف وأزمة العصر.

ثالثاً: الصلة بين السياسة والأخلاق.

رابعاً: المثالب التى أخذها بعض المؤرّخين العرب المعاصرين على أفلاطون.

– ظاهرة الرق.

– استبعاد الطبقة الثالثة من الحكم، واحتقار العمل اليدوي.

– الموسيقى ومبدأ القوة.

– الأفكار الأفلاطونية المتضاربة.

خامساً: السياسة والتربية:

- المبحث الثاني: رؤى بعض مؤرّخي الفلسفة العرب المعاصرين من الأخلاق عند أفلاطون:

– نظرة عامة.

أولاً: الخير.

ثانياً: الفضيلة.

ثالثاً: الأخلاق والفن

رابعاً: ارتباط فلسفة الجمال بالواقع الفني عند مطر.

خامساً: الفلسفة والشعر.

سادساً: أثر فلسفة أفلاطون على الابتكار من وجهة نظر بعض المؤرّخين العرب المعاصرين.

المبحث الأول:

رؤى بعض مؤرّخي الفلسفة العرب المعاصرين من السياسة عند أفلاطون

المقدمة:

يرى **زكريا** بأن جميع أفكار أفلاطون، في ميدان الأخلاق، والتربية، والسياسة، تدعم آراءه الميتافيزيقية. وهذه الآراء تساند أفكاره في المجالات العملية[1].

كما يرى **زكريا** أن أفلاطون بوصفه خصماً سياسياً، للاتجاهات الداعية إلى التغير، لم يعرض آراء وأفكار أصحاب الاتجاهات السياسية، كما لو عرضوها هم أنفسهم، فعندما يعرض رأي غيره يبدو ضعيفاً ومتهافتاً، والحقيقة عكس ذلك، ولكن لدى أفلاطون القدرة الفنية في إعطاء القارئ صورة لخصومه، تجعلهم أناساً بغيضين، إلى كل شخص محبّ للحقيقة والعدالة[2]. فالموضوعات السياسية، كانت الأعلى مكانة في جمهورية أفلاطون كماً وكيفاً. كما أن حديث أفلاطون عن الدولة على أنها منظور مكبر للفرد، ما هي إلا وسيلة درامية ليمهد للبحث في السياسة[3].

وترى **مطر** أن موقف أفلاطون من الحياة السياسية، هو أكثر ما يلفت النظر في فلسفته السياسية، فما يشكل أهم معالم حياته السياسية، هو موقفه من الديمقراطية الأثينية من جهة، وتجاربه ومغامراته المتكررة في سياسة صقلية، من جهة أخرى[4].

ومن جهة أخرى – ترى **مطر**– أن محاورة " **الجمهورية** " كتاب نستطيع قراءته في كل زمان، لأنها لم تتطرق إلا للمبادئ العامة في فلسفة أفلاطون السياسية. أما محاورة " **القوانين** "، فقد أبرزت السبيل لتحقيق الدولة الواقعية؛ وبالتالي كان لها الأثر الكبير في تاريخ الفكر السياسي– وخصوصاً– عند أرسطو[5]، الذي أرسى أسس النظرية العضوية في الدولة، بالاستفادة من آراء أفلاطون، التي ابتدأت بأفلاطون؛ حيث إن الدولة كيان عضوي يفوق في قيمته مجموع أجزائه، ولا قيمة للأجزاء خارج الكل. ولم يقف هذا التصور العضوي للدولة عند أفلاطون وأرسطو؛ بل امتدّ إلى العصور اللاحقة، حيث روسو، وهيجل[6].

---

1 – انظر: أفلاطون (2004)، جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 144.

2 – انظر: المرجع السابق، ص 85.

3 – انظر: المرجع السابق، ص 70–71.

4 – انظر: مطر، أميرة حلمي (1998)، الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص 195.

5 – انظر: مطر، أميرة حلمي (1999)، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، (ط6)، القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، ص 30.

6 – انظر: المرجع السابق، ص 38.

ويذهب **التريكي** إلى أن السبب في محاكمة سقراط وموته، قد يكون بسبب أيديولوجيته التي دافع عنها، وابتغى عيشها بالممارسة. كما يرى **التريكي** أنه لا يغالي، ولا يبالغ، لأنه رأى أن الهدف الأساسي من المحاكمة، هو طريقته في البحث والإقناع؛ فهو رد فعل الأيديولوجية السفسطائية القوي، ضد الحكمة الحقيقية التي بدأت تترعرع في كلام سقراط. **فالتريكي** يتبع شاتو (Francois Jean de Chastellux)[*] في قوله، بأن أفلاطون هو خالق الفلسفة الحقيقية[1].

ومع اختلاف الآراء في الموضوع الرئيسي لمحاورة " **الجمهورية**"، بين اعتبارها دينية، أو ميتافيزيقية، أو عملية ذات هدف عملي بحت، كتربية الفرد أو سياسية تبحث في العدالة والدولة، يرى **التريكي** أن الرأي، الذي يذهب إلى أنها سياسية تبحث في العدالة والدولة، هو الأقرب إلى الصواب؛ حيث إن السياسة كفنٍّ وممارسة وتفكير، هي الموضوع الرئيسي للمحاورة.

كما أن القراءة الكلاسيكية التي ترى أن موضوعها الرئيسي إنما هو نظرية المعرفة والوجود، أما السياسية فهي ثانوية، فهذا رأي خاطئ في نظر **التريكي**– لم يستطع أن يدرك الأرضية التي بنى عليها النسق الفلسفي الأفلاطوني، الذي هو قبل كل شيء قول سياسي له أسبابه، وأهدافه السياسية.

كما يذهب **التريكي** إلى حد التعبير أن كتاب الجمهورية، هو مقالة في الإنسان، وذلك لأنه يشمل جميع أفكار أفلاطون الفلسفية، السياسية والعملية، والأخلاق، والنفس، والدين، والفن[2].

وعليه، سنتطرق إلى تناول الفلسفة السياسية عند أفلاطون، من وجهة نظر المؤرّخين العرب المعاصرين، موضوع الدراسة، من خلال المواضيع التالية:

أولاً: العدالة:

يرى **بدوي** أن فكرة العدالة كانت محوراً رئيسياً، في جميع التطورات الفلسفية خلال العصر السابق لسقراط، ولدى أفلاطون وأرسطو كذلك، والغرض من هذه الفكرة، كما يرى **بدوي**؛ لكي تتوحد طبيعة الحياة الإنسانية، بدلاً من الاعتماد على الاعتبارات الشخصية والهوى الفردي[3].

كما يعتقد **زكريا** أن النظرية السفسطائية السياسية، المضادة لنظرية أفلاطون تتضمن نقطتين أساسيتين:

---

* – (1734–1788)، هو مؤلف فرنسي، وجندي في حرب السنين السبع، والثورة الأمريكية.

1 – انظر: التريكي، فتحي (1986)، أفلاطون والديالكتيكية، (ط2)، مرجع سابق، ص 21.

2 – المرجع السابق، ص 114. انظر: العساف، محمد إبراهيم (2012)، الديمقراطية في الفكر العربي المعاصر، إشراف: د. وليد عطاري، أطروحة دكتوراة غير منشورة، الجامعة الأردنية، عمان، الأردن، ص 181.

3 – انظر: بدوي، عبد الرحمن (1958)، ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 92.

الأولى: إن هذه النظرية، تعبر عن الأمر الواقع، فهي تعبير عما هو كائن. وهو أن كل حاكم قائم بالفعل، فهو يعبر عن صالح الفئة القوية في المجتمع. " وليس هناك تعارض بين الاعتراف بهذا الأمر الواقع، وبين الدعوة إلى وجهة النظر المضادة في مجال ما ينبغي أن يكون. أعني أن في استطاعة المفكر أن يعترف بأن الحكومات القائمة فعلاً تعبّر عن مصالح الأقوياء، ويدعو في الوقت ذاته إلى وضع مخالف تكون فيه الحكومات، تعبيراً عن مبادئ أو قيم عامة، لا عن مصالح فئة معينة. فالنظرية في هذه الحالة وصف للأوضاع القائمة بالفعل، وهو وصف لا يستطيع المرء أن ينكر أنه دقيق حقاً"[1].

أما النقطة الثانية: فهذه النظرية، تفتح الباب على مصراعيه لتغيير أية أوضاع قائمة. فإذا لم تعد النظم ملائمة ومناسبة للمحكومين، يكون تغييرها أمراً طبيعياً. أما النظرية الأفلاطونية التي تجعل العدالة معنى أزلياً، فتغيير الأوضاع فيها أمر مستحيل. ومن هنا كان السفسطائيون، من أنصار الحكم الديمقراطي المناصر للتغيير. في حين إن أفلاطون، كان عدواً للديمقراطية، وكان من أنصار الأليجاركية. وعليه، يرى **زكريا** أن تعريف أفلاطون للعدالة مرتبط، بفكرة المحافظة على استقرار الأوضاع القائمة أو تجميدها. وقد ظهر ذلك جلياً في ضرورة التزام الطبقات الثلاث حدودها الخاصة. كما يرى **زكريا** أن هذا المبدأ، هو قوام العدالة، لدى أفلاطون، وهو الأساس الأول في بناء الدولة. ويضيف أن تعريف أفلاطون للعدالة، يصطدم مع معظم التعريفات الحديثة لفكرة العدالة؛ فالإنسان الحديث يتجه إلى الربط بين العدالة والمساواة، والعدالة عند أفلاطون، هي تأكيد اللامساواة؛ أي المحافظة على الفوارق بين الناس، وليست هي السعي إلى إلغاء هذه الفوارق، كما هو الحال في رغبة الإنسان الحديث[2].

وخير من عبر عن الفرق بين نوعي العدالة – كما يرى **زكريا**– هو أفلاطون، حيث ميز بين نوعي العدالة، عدالة المساواة (العدالة الحسابية)، وعدالة اللامساواة (العدالة الهندسية). ومن هنا، فالعدالة الهندسية تلائم النظرة الأرستقراطية. أما العدالة الحسابية، فتناسب المفهوم الديمقراطي للسياسة[3].

وتفسر **مطر** العدالة عند أفلاطون بأنها، نسبة معينة ينبغي دائماً المحافظة على ثباتها، وإلا اختلّ النظام، وهي نسبة تحدد لكل طبقة مكانها، وتحافظ على التوازن، بحيث لا يمكن للطبقة المنتجة من الشعب، أن تتطلع إلى مراكز القيادة السياسية في الدولة.

---

1 – أفلاطون (2004)، جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 86.

2 – انظر: المرجع السابق، ص 87– 90.

3– انظر: المرجع السابق، ص 90– 91.

وهذا يدل – كما ترى **مطر**– على العداء الذي يكنه أفلاطون، للحكم الديمقراطي الذي يسير على رأي الأغلبية في المجالس الشعبية وفي المحاكم، وتولي المناصب العامة بطريق القرعة[1].

وترى **مطر** أن حجر الأساس، في سياسة القوة، الذي وضعه سيراسيماخوس، قد استمر لاحقاً عند ماكيافللي (Machiavelli)[*]، ونيتشه في إرادة القوة؛ فالخير والعدل هما مصلحة الحزب الأقوى، وهما اللذان يمنحان أي عمل صفتي المجد والنبل. حيث تصف **مطر** نظرية العدالة التي طرحها جلوكون، في نقاشه لسقراط، والتي لا ترجع العدالة إلى إرادة الأقوى، بأنها نظرية وضعية في العدالة أو تعاقدية تبشر بما جاء بعد ذلك في نظرية العقد الاجتماعي[**] عند هوبز (Hobbes)[***]، ولوك (Locke)[****]، وروسو. ويكمن هذا الربط لأن جلوكون **(Glocon)**، يوضّح أنانية الإنسان، فهي طبع له، يبغي منفعته، وعليه، فالأنانية هي التي تحكم كل تصرفاته[2].

ثانياً: الفيلسوف وأزمة العصر:

يلمس **بدوي** الأزمة، حيث يقول: "هنا أزمة، أزمة الإنسان وقد اكتشف لأول مرة نفسه، والأزمة رمز على حياة، لأن الأزمة قلق، والقلق للوجود الحي ينبوع، ولذا كان في أزمة الإنسان هذه، حياته وخلاصه. فالآن لتخرج الروح اليونانية؛ بل الروح الإنسانية بأسرها من ربيع نموها، كي ترتفع إلى صيفها، وتمام نضجها لدى سقراط وأرسطو، وخصوصاً أفلاطون، ولنتوقل[*****] سلم السمو الروحي حتى نهاية درجاته، فقد هداها السفسطائيون إلى الإنسان، قائلين: من هنا الطريق. وها نحن أولاء نجدد اليوم هذا النداء، ومتوجهين به إلى المؤمنين بالروح الجديدة لحضارة جديدة، كي نثبت الإنسانية في عرشها من جديد في العصر الذي سادت فيه الآلية، فاختنق الإنسان تحت نيرها الجبار الذي لا يرحم، وكلنا أمل وثاب في أننا سنستطيع، نحن المؤمنين بهذه الروح من أبناء هذا الجيل أن نقيم عاجلاً أو آجلاً، عالماً ممتازاً من القيم الروحية الإنسانية العليا"[3].

---

1 – انظر: مطر، أميرة حلمي (1998)، الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص 208–209.

* – (1469–1527)، مفكر وفيلسوف سياسي إيطالي إبان عصر النهضة. أصبح ماكيافللي الشخصية الرئيسية، والمؤسس للتنظير السياسي الواقعي، والذي أصبحت فيما بعد عصب دراسات العلم السياسي. أشهر كتبه على الإطلاق، كتاب الأمير.

** – خلاصة هذه النظرية أن وجود الدولة (السلطة)، يرجع إلى الإرادة المشتركة لأفـــراد الجماعة، أي إن الأفراد اجتمعوا، واتفقوا على إنشاء مجتمع سياسي يخضع لسلطة عليا؛ فالدولة على هذا الأساس، قد وجدت نتيجة لعقد أبرمته الجماعة.

*** – (1588 – 1679)، أحد أكبر فلاسفة القرن السابع عشر بإنجلترا، وأكثرهم شهرة خصوصا في المجال القانوني، بالإضافة إلى اشتغاله بالفلسفة والأخلاق والتاريخ.

**** – (1632– 1704)، فيلسوف تجريبي، ومفكر سياسي إنجليزي.

2 – انظر: مطر، أميرة حلمي (1999)، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، مرجع سابق، ص 17.

***** – من الفعل الثلاثي: وَقلَ. وتعني: صعد.

3 – بدوي، عبد الرحمن (1958)، ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص: ح.

ولكلّ عصر أزمته، ولذا يستبعد **زكريا** أن كلّ مفكر لم يعش في عصر أزمة، أو عاش في مرحلة انتقال أساسية، فلكل عصر أزماته. وعليه؛ فالحديث عن أزمة العصر ملازم للإنسان في كل عصوره، وتظهر هذه الأزمات بوضوح على المفكرين، الذين هم أكثر الناس تأثراً بما يدور في مجتمعاتهم، وهذا باعتقاده – ما حدا بأفلاطون أن يقدم نموذجاً لدولة المدينة (مدينته الفاضلة)، ويحلل طبيعة الإنسان تحليلاً عميقاً، فأفلاطون عاش في ظل ظروف صعبة، أدرك من خلالها بأن المهمة الحقيقية له إنقاذ اليونان، وليس إعادة بناء أثينا، حيث انهارت قيم، استوجب على أفلاطون البحث عن قيم جديدة لتحقيق أهدافه، وهذا يجعل الإنسان أكثر قرباً من الحقيقة، التي تمثل أمراً واقعاً بأن أفلاطون الأمس، قد يكون أفلاطون اليوم؛ لا من حيث مدينته الفاضلة؛ بل من حيث العامل المشترك بين الماضي والحاضر؛ وكأن **زكريا** يريد أن يقول الحياة هي هي، ولكن مع اختلاف الاشخاص والزمان والمكان، والظروف فهو يؤكد أن الطبيعة البشرية واحدة، ولكن علينا أن نكون على يقين بأن مجرد انقضاء الزمان هو ذاته عامل لا يتيح للمفسر، مهما حاول أن يكون موضوعياً أو ممسكاً بالتراث، أن يبعث أفكار المؤلف الأصلية، في صورتها الخالصة، وكلما مضى بنا الزمان، ازداد هذا التباعد الناتج عن آلية التقدم وحدها[1].

وترى **مطر** أن سبب اختيار أفلاطون لمثال الخير بالذات، يعود لما له من قيمة عليا تسود عالمي السياسة والأخلاق؛ كما أنه يضفي النظام والمعقولية في كل شيء[2]. كما ذهبت إلى أن أفلاطون أول من عني بالبحث، عن إمكانية التوفيق بين القوة والعقل في فلسفته السياسية[3]. وأن فلسفة روسو السياسية المستمدة من كتابه العقد الاجتماعي أشبه ما تكون بجسر يصل ما بين فكرة القانون الطبيعي، وبين نظرية تأليه الدولة القومية، وهذه الفلسفة قد تكون صادرة عن فلسفة لوك، ولكنها تنتهي إلى تمجيد ما يذكرنا بدولة المدينة عند أفلاطون. وتتضمن نظرية روسو أن حماية النفس نظراً للحاجة والحالة الطبيعية، تفرض العقد الذي يرجع إلى إرادة الجميع الحرة، فالدولة عنده هي التي أساسها العقل والإرادة الكلية، وأية دولة لا تقوم على هذا، فهي معرضة لمهاجمتها. كما يتبنى روسو فكرة الديمقراطية المباشرة على نحو ما سادت في مجتمع دولة المدينة عند الإغريق[4].

ويرى **التريكي** أن الفلسفة الأفلاطونية، وجدت مجالات كثيرة لانطباقيتها، كالعلم، والسياسة، والدين؛ فممارسة الخطاب الفلسفية مرتبطة بمجالات متعددة، تأخذ بالنمو والتبلور، ومن ثم تجد قابليتها للتطبيق، وهذه المجالات تنحصر في العلم، والاجتماع، والسياسة والدين، والأخلاق، والأيديولوجية.

---

1 – انظر: أفلاطون (2004)، جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص7– 10.

2 – انظر: مطر، أميرة حلمي (1998)، الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص 166.

3 – انظر: مطر، أميرة حلمي (1999)، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، مرجع سابق، ص 3.

4 – انظر: المرجع السابق، ص 99 – 100.

ويذهب **التريكي** أن الفلسفة ممارسة، أي لم تعد تفهم، وكأنها عملية إنتاج مثالية للأفكار والمفاهيم والتصورات؛ بل هي عمل يجد محوره، في مجال سابق له من المجالات السابق ذكرها؛ والخطاب الفلسفي يفرض وجود الذات الفاعلة، التي تقوم بتكوين الخطاب[1].

والعقلنة انطبقت على الفكر السياسي، لذا ذهب **التريكي** إلى أن عقلنة الفكر السياسي، قد بدأت منذ أفلاطون وأرسطو، عندما أخذ المفكرون باقتراح نظم سياسية مبنية على نواميس، استنبطها التفكير العقلي والفلسفي؛ حيث العناية بالمبادئ العقلية، التي قامت عليها السلطة السياسية، وطبيعة العلاقة التي تربطها بالشعب، مع أن الفلسفة السياسية آنذاك، ظلت سجينة المسبقات الفلسفية التي توجه السياسة وجهة طوباوية[*]، أحياناً مثالية (أفلاطون)، وواقعية أحياناً أخرى (أرسطو). فالفكر السياسي لم يتحرر من الأيديولوجيات حتى يقوم بدراسة الظاهرة السياسية كموضوع مستقل بذاته[2].

كما يرى **التريكي** أن الوعي الفلسفي لدى أفلاطون، لم يكن بعيداً عن وعيه السياسي، فالظروف التي وجدت في عصره كفيلة، بأن تطرح المشاكل الأخلاقية، والسياسية نفسها بنفسها، فهو تأثر باضطرابات عصره السياسية. وقد ظهر ذلك جلياً، من خلال نقده للديمقراطية، والأوليغارشية[**]، وأكثر ما صدم أفلاطون من أحداث سياسية، وفلسفية هو محاكمة سقراط وإعدامه؛ حيث لم يكن سقراط ذلك المحاور المتكلم الفيلسوف فقط؛ بل كان، أيضاً، بالنسبة لأفلاطون، هو ذلك الذي استطاع أن يجعل الحقيقة محسوسة ملموسة، وهو الذي جعل الحقائق حسية نابضة، في حياة الأثينيين، وما موته إلا تحقيق الحقيقة الفلسفية[3].

ويضيف أن القول الأفلاطوني سياسي قبل كل شيء، فهو يتناول العديد من القضايا، كالديمقراطية التي تحدد استتباعاتها السياسية، والبحث في أرضية الدين الاجتماعية، والتربية، والتعليم، والفن، والمسرح، وهذه المشاكل جميعها هي مشاكلنا؛ ولذلك " نجد في قراءة نتاجه، طلاوة وحيوية، وربما نوعاً من التشجيع على التفكير في مشاكلنا الحاضرة، فهو شاهد محرج، لأن نسقه الفلسفي والسياسي، يضع هذه القسمة الأيديولوجية، بين هذا الذي امتلك الحق الأعلى – حق الحقائق– والموجود في أعلى مكان، بحيث لا يمكن معرفته إلا منبهراً، وبين هذا الذي مكث مسجوناً في أسفل مكان (الكهف)، لا يعرف شيئاً على الإطلاق. جعلت هذه القسمة التعسفية، بناءه السياسي عنيفاً.

---

1 – انظر: التريكي، فتحي (1988)، الفلسفة الشريدة، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص 15.

* – كل مجتمع خيالي غير قابل للتحقيق – مع التأكيد أنه يمكن أن تكون اليوطوبيا، في الوقت نفسه، محرِّضاً للفكر السياسي (كمدينة أفلاطون الفاضلة، ومدينة الشمس لتوماسو كامبانيلا، وفالانستير شارل فورييه، مثلا).

2 – انظر: التريكي، فتحي و التريكي، رشيدة (1992)، فلسفة الحداثة، بيروت: مركز الإنماء القومي، ص 30.

** – حكم القلة، وهي شكل من أشكال الحكم بحيث تكون السلطة السياسية محصورة بيد فئة صغيرة من المجتمع تتميز بالمال أو النسب أو السلطة العسكرية.

3 – انظر: التريكي، فتحي (1986)، أفلاطون والديالكتيكية، (ط2)، مرجع سابق، ص 24–25.

باعتبار أن الشعب لا يفكر، فهناك الحكماء الذين يستطيعون رؤية مثال الخير، فهم وحدهم يفكرون مكانه، وهم وحدهم يعرفون مصالحه الحقيقية"[1].

كما يرى **التريكي** أن هذه القسمة التعسفية المرتبطة، بمحاورة "**الجمهورية**"، قد تكون السبب في جعل بعض المفكرين، في الثلاثينات يقومون بمقارنات بين نظام البلاد الشيوعية، ونظام البلاد الفاشية من جهة، ونظام الجمهورية، من جهة أخرى، على أن الهدف من هذه المقارنة، هو التهجم على تفكير الأفلاطونيين السياسي، والنضال ضد هذين النوعين من السلطة. ويعتبر **التريكي** أن أشهر مقارنة هي التي أبداها براترند رسل(**Bertrand Russell**)[*]، في كتابه "الممارسة والنظرية البلشفية"، حتى ذهب إلى أن أبعد تقارب من أي تعادل تاريخي واقعي، هو تعادل جمهورية أفلاطون، حيث إن الحزب الشيوعي[**] ينطبق على الأوصياء والجنود، ففي كلتا الحالتين عندهم نفس الوضع؛ حيث إن هنالك محاولة لمعالجة حياة العائلة في روسيا بصورة أكثر أو أقل، كما اقترح أفلاطون. وعليه، فالمساواة لدرجة طبق الأصل، فيما بين جمهورية أفلاطون ونظام الحكم، هي التي يحاول خيرة البلشفيك[***] إيجاده. كما انتقده بوبر(Popper)[****] في كتابه"المجتمع المفتوح وأعداؤه"، حيث اعتبر أن أفلاطون من الذين يقومون بإبعاد الجماهير الأميين عن حكم الأقلية، وبالتالي لا يحصلون على ممارسة حقوقهم المدنية. ومن هنا، فإنه يرى أن نظرية أفلاطون السياسية تعسفية وكليانية نهائياً. وفي تعليقه على ماسبق، يرى **التريكي** أن هذه أحكام قاسية على تفكير أفلاطون؛ لأنها لا تعتمد على قراءة مباشرة وعميقة لنتاجه؛ فهي خير دليل على أنه كان شاهداً، محرجاً لعصره السياسي.

كما يرى **التريكي** أن الممارسة القولية الأفلاطونية، ترتكز على ممارسة سياسية أولاً، وعلى نظرية فلسفية متماسكة الأركان ثانياً، فلا يوجد لديه في الممارسة نظرية مستقلة عن نظرية المعرفة، فهو فيلسوف ومفكر سياسي في آن واحد، فلا جدال في أن أفلاطون يفضل العمل الروحي الكامن في تأملاته (Contemplation) للحقيقة، ولكن هذا التفصيل لا يفصل بين الممارسة والنظر، إذ إن الديالكتيكية لا بدّ لها في حركتها النازلة، من الرجوع إلى الناس لتبلغهم الحقيقة.

---

1 – التريكي، فتحي (1986)، أفلاطون والديالكتيكية، (ط2)، مرجع سابق، ص 10.

* – (1872– 1970)، فيلسوف، وعالم منطق، ورياضي، ومؤرخ، وناقد اجتماعي بريطاني. وفي مراحل مختلفة من حياته كان ليبراليا واشتراكيا وداعية سلام؛ إلا أنه أقر أنه لم يكن أياً من هؤلاء بالمعنى العميق.

** – هو تنظيم سياسي، ينتسب إليه المؤمنون بالفكر الشيوعي، بمختلف أفكاره ومدارسه وبحسب نوع الحزب تكون أهدافه؛ لكن أغلب الأحزاب تهدف إلى بناء الاشتراكية، والوصول إلى الشيوعية، ومن أهم من كتب نظريات سياسية حول الحزب الشيوعي، فلاديمير لينين، وماو تسي تونغ.

*** – الثورة البلشفية أو ثورة أكتوبر، كانت المرحلة الثانية من الثورة الروسية، عام 1917 قادها البلاشفة تحت إمرة فلاديمير لينين، الذي كان قائدها مع اللجنة المركزية للحزب الشيوعي الروسي البلشفي– السوفييتي لاحقا، بناء على أفكار كارل ماركس، وتطوير فلاديمير لينين؛ لإقامة دولة اشتراكية، وإسقاط الحكومة المؤقتة. وتعد الثورة البلشفية أول ثورة شيوعية في القرن العشرين الميلادي.

**** – (1902– 1994)، فيلسوف إنكليزي نمساوي المولد، متخصص في فلسفة العلوم. عمل مدرساً في كلية لندن للاقتصاد. يعتبر بوبر أحد أهم وأغزر المؤلفين في فلسفة العلم في القرن العشرين. كما كتب بشكل موسع عن الفلسفة الاجتماعية والسياسية.

ويرى **التريكي** أن طريق تفكير أفلاطون، قد اعترضه ضرورة التخلص من النظر البحت، وضرورة إعطائه صبغة عملية توجد بين النظرية والممارسة؛ ولذا يذهب **التريكي** إلى أن الديالكتيكية، هي التي تضمن للنسق الأفلاطوني وصل الممارسة[1].

تذهب الباحثة إلى ما ذهب إليه كارل بوبر من أن نظرية أفلاطون السياسية تعسفية وكليانية، نظراً للتجاوزات والممارسات التي وضعها أفلاطون بحق النفس البشرية. حيث أوقع أفلاطون نفسه في مأزق النظر البحت، بحيث أوجد صعوبة في تطبيق مبادئه وآرائه؛ لأنه تجاهل الإنسان بصفته إنساناً يعيش واقعاً على الأرض.

ولعل **التريكي** قد أصاب حين رأى بأن أفلاطون كان شاهداً محرجاً لعصره السياسي، وذلك لأن أفلاطون استطاع أن ينقل لنا صورة واضحة عن الأوضاع السياسية في عصره، كما أنه كان جريئاً في طرح أفكاره السياسية بالرغم من قسوة بعضها.

ثالثاً: الصلة بين السياسة والأخلاق:

يرى **بدوي** أن فلاسفة العصر الثاني لا يفرقون تفرقة كبيرة بين السياسة والأخلاق؛ فأفلاطون يُعنى كثيراً ببيان الصلة بين الأخلاق الفردية، وواجبات الدولة، ويبحث كثيراً في واجبات الدولة. كما أن أرسطو كرّس جزءاً كبيراً من بحوثه للسياسة، وجعل السياسة مرتبطة بالأخلاق تمام الارتباط[2].

نستنتج أن الكثير من الفلاسفة والمفكرين والمؤرّخين قد ذهبوا إلى أن هنالك صلة قوية بين السياسة والأخلاق. وهذا ليس بالأمر المستغرب، وذلك لأن الأخلاق علاقتها المباشرة بالفرد، والفرد جزء من المجتمع (الدولة)، والدولة تقوم على الأفراد.

ولعل السبب الذي ودع أفلاطون فية أحلام دولة " **الجمهورية**" – كما يرى **بدوي**– واستبدالها بدولة " النواميس العملية"، موجود عند أفلاطون نفسه، فالدولة المثلى في "الجمهورية" دولة لا يمكن أن تتحقق إلا على يد الآلهة أو أبناء الآلهة، وعليه، لا بدّ من النزول من المستوى العالي إلى مستوى الواقع. كما يرى أن وجود دولة " **النواميس**" بعد دولة " **الجمهورية**"، يكمن في أن أفلاطون قد أنكر دولة " **الجمهورية**"؛ بل حاول أن يعرض صورة جديدة تتفق مع الواقع. وفي نفس الوقت، لم يهمل دولة " **الجمهورية** "؛ بل جعلها مثلاً أعلى يجب أن يسعى الناس إلى تحقيقه قدر المستطاع[3]. ويؤيد

1 – انظر: التريكي، فتحي (1986)، أفلاطون والديالكتيكية، (ط2)، مرجع سابق، ص 10–11.

2 – انظر: بدوي، عبد الرحمن (1954)، صيف الفكر اليوناني، (ط3)، مرجع سابق، ص 8.

3 – انظر: المرجع السابق، ص 232. انظر: أيضاً، بدوي، عبد الرحمن (1984)، موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ص 186

بدوي هيجل، فيما ذهب إليه من أن أفلاطون، كان ينظر إلى المدينة الفاضلة، على أنها شيء ممكن التحقيق[1].

ويخالف **زكريا**، ما ذهب إليه اتسلر، في أن هناك اعتبارات ميتافيزيقية نظرية، هي التي تحكمت في آراء أفلاطون السياسية، فالسياسة عنده، كما يرى اتسلر، مجرد تطبيق فرعي لمذهب في صورته النظرية الخالصة، فيرى **زكريا** أن اعتبار مدينة أفلاطون الفاضلة، وما تحتوي عليه من نظم اجتماعية، وتربوية، مجرد استطراد خارج عن موضوع محاورة "**الجمهورية**"، أو عبارة عن تطبيق للأفكار النظرية في مجال فرعي أهميته ثانوية، هذا أمر غير صحيح، فالأفكار النظرية في المحاورة، هي تبريرات للمواقف العملية، التي كان أفلاطون قد تبناها، ودعا إليها، وكرس حياته من أجل تحقيقها.

كما أن هذا الموقف العملي أيضاً، يؤدي إلى طرح إشكالية جديدة فهل كان هذا الهدف العملي فردياً أم اجتماعياً؟

شرّاح أفلاطون اختلفوا في هذه النقطة، فهل كان الهدف المباشر لأفلاطون، أن ينشر مبادئ تتعلق بالأخلاق أو التربية الفردية، أم كان يريد أن يعبر عما ينبغي أن تكون عليه شؤون الدولة السياسية، وبعبارة أخرى، فبرغم اعتراف أغلبية شراح أفلاطون، بأن المحاورة عملية في أساسها، نراهم يفترقون بوضوح في تحديد ماهية هذا الطابع العملي، وهل هو التربية الفردية أم الإصلاح السياسي للدولة [2].

ومع اختلاف شراح أفلاطون في الهدف الرئيسي لمحاورة "**الجمهورية**"، يخالف **زكريا** الذين ذهبوا إلى أن هدف المحاورة هدف تربوي، حيث يرى بأن هدف التربية من سماته الشمول– وكما يعلم الجميع – أن أفلاطون تجاهل عامة الشعب، وتوجه بأهدافة التربوية إلى فئة محدودة، هي فئة المواطنين الأحرار[3].

1 – انظر: بدوي، عبد الرحمن (1954)، صيف الفكر اليوناني، (ط3)، مرجع سابق، ص 224.

2 – انظر: أفلاطون (2004)، جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 58– 59.

3 – انظر: المرجع السابق، ص 65.

ويرى **زكريا** أن العالِم هو إنسان، يمتاز بمستوى عقلي أعلى من المستوى العادي، وما يتطلع إليه الإنسان العادي من منافع ومتع، وصرف الأموال الطائلة؛ فالعالِم زاهد لا يهمه المتعة. وعليه؛ فزكريا يرى أننا في عصرنا الحالي (الحديث)، لا نستطيع القول بأننا قد تجاوزنا ما كان يدعو إليه أفلاطون، الذي حرم في مدينة الفاضلة على العلماء اقتناء الذهب والفضة؛ ولكنه في الوقت نفسه، دعا إلى أن تقوم الدولة بتوفير جميع المطالب المادية للعلماء، كي يتفرغوا للبحث عن الحقيقة، وهذا إن دلّ على شيء، فإنما يدلّ – كما يرى **زكريا** – على أن حال العلماء في مدينة أفلاطون المثالية، لا يمثل الزهد بالمعنى الصحيح؛ حيث كانت مطالبهم الضرورية ملباة، عدا عن أنهم يتمتعون جسدياً ونفسياً، بما يتمتع به الإنسان السوي، وما عزوفهم عن التجارة والكسب إلا لأنهم يأبون ذلك[1].

يبدو أن **زكريا** محقّ في هذا، وهذا دليل تناقض أفلاطون فيما ذهب إليه.

رابعاً: المثالب التى أخذها بعض المؤرّخين العرب المعاصرين على أفلاطون:

أ- ظاهرة الرق:

سأعرض هنا، لنظرات مؤرّخينا، في ظاهرة سياسية أخلاقية، تفشّت في المجتمع اليوناني، ألا وهي ظاهرة الرق. حيث رأى **زكريا**، "إذا كنا اليوم نعيب على كبار فلاسفة اليونان، مثل: أفلاطون وأرسطو، أنهم قد تغاضوا عن مساوئ نظام الرق القائم في عصرهما، ذلك النظام الذي لم يحاول أحد منهما أن يحمل عليه، فماذا يكون موقفنا من نيتشه، الذي يمجد قوة الأقلية الأرستقراطية، ويحمل على الأكثرية الضعيفة، التي ينبغي في رأيه أن تظل مستعبدة، مع أنه عاش في عصر تكشف فيه للجميع مصدر قوة الأقوياء، وضعف الضعفاء، وعرف فيه الكل أن أرستقراطية العصور التي تحدث عنها لم تكن أرستقراطية معنوية أو أخلاقية، بل كانت القوة الغاشمة فيها هي العامل الوحيد لسيطرة الأقوياء، وعبودية الضعفاء؟"[2].

ويذهب **زكريا**، إلى أن أفكار أفلاطون ومبادئه، تنم عن عقلية متأهبة لديه، لقبول نظام الرق على أنه ظاهرة طبيعية لا بدّ منها، وليس مجرد نظام اجتماعي قائم بالفعل؛ فإصرار أفلاطون على فكرة التزام كل فرد بالعمل الذي تؤهله له طبيعته، وربطه بين مبدأ العدالة وبين التمييز الطبقي، وتمسكه بعدم تداخل الطبقات، ما هو إلا دليل على تقبله لنظام الرق، فهناك أناس ولدوا ليكونوا أرقاء، وإن الرقيق يستحق مصيره؛ لأنه لا يصلح إلا له.

---

1 – انظر: زكريا، فؤاد (2007)، آفاق الفلسفة،(ط1)، مرجع سابق، ص 293.

2 – زكريا، فؤاد (1956)، نيتشه، (ط2)، مرجع سابق، ص 96.

ويؤكد **زكريا**، على أن إدانة أفلاطون للنظام الديمقراطي، إنما يعود لحرصه على حفظ الفوارق بين البشر؛ فالتهاون مع العبيد أثناء العهد الديمقراطي، جعله متحاملاً عليه، فأكبر عيوب الديمقراطية أنها أعطت الحرية للعبيد، على عكس ما يرى أفلاطون، لدرجة أنه وضع تشريعات قاسية لمعاملة العبيد. وقد برّر أفلاطون موقفه تجاه العبيد، بأنه جعل للمعرفة مراتب، أرفعها العقل، ويليها الرأي أو الظن، وهو يؤمن إيماناً جازماً، بأن العبيد من البشر الذين تبنى معرفتهم على الظن، لا العقل[1].

ولكن هذا لا يعفي أفلاطون من مسؤوليته المباشرة، عما سنّ من تشريعات وقوانين تجاه العبيد، ففيه امتهان واحتقار للنفس البشرية؛ فلربما يقع إنسان صاحب عقل وحكمة وفلسفة في الأسر، ويباع في سوق العبيد، كما حدث مع أفلاطون نفسه الذي بيع في سوق النخاسة. فأين هذا مما أرساه أفلاطون من قواعد؟! فأفلاطون، هنا، ينادي بالثبات حتى في حالة العبيد؛ وكأنه نسي أو تناسى أن الحياة تتغير باستمرار، وسبب تغيرها، إنما هو الإنسان نفسه حراً كان أم عبداً.

وبالرغم أن هناك الكثير من الشرّاح، يحاولون التخفيف من الطابع غير الإنساني، الذي تتسم به نظرة أفلاطون إلى الرق، رادّين ذلك إلى طبيعة النظام السائد في أثينا، والعالم القديم، آنذاك، حيث كان جزءاً لا يتجزأ من حياة المجتمع، إلا أن **زكريا** يرى، أن مهمتهم صعبة جداً؛ وذلك لأن أفلاطون لم يكتفِ بقبول نظام الرق، وتبريره والدفاع عنه؛ بل دعا إلى الصرامة في معاملة العبيد، واضطهد الديمقراطية لتهاونها مع العبيد[2].

وزيادة على ذلك، يذهب **زكريا** إلى أن أفلاطون، قد هاجم قيماً متعددة، من أخلاقية واجتماعية واقتصادية، وسياسية ودينية، كانت متاصلة في المجتمع أكثر من نظام الرق. وكان أفلاطون جريئاً جداً، وهو ينادي بهدم قيم متوارثة ومتأصلة في مجتمع أثينا؛ فقد هدم نظام الزواج والأسرة، وانتساب كل طفل إلى أبيه، وزادت جرأته عن حدها، حين طالب بمشاعية النساء والأطفال، ثم المساواة بين المرأة والرجل، لدرجة أنه دعا إلى أداء النساء التدريبات الرياضية، وهن عاريات أمام الرجال.

ويشير **زكريا**، أيضاً، إلى أن محاربة نظام الرق لم يكن مهملاً؛ فالكثيرون في عصر أفلاطون هاجموا نظام الرق ونقموا عليه، ودعوا إلى إلغائه، فهذا إن دلّ على شيء، فهو يدل على أن أفلاطون كان على علم بمساوئ هذا النظام وقسوته، وبالرغم من ذلك نادى به.

ثم يؤكد **زكريا**، على أن أفلاطون وأرسطو آثرا الدفاع عن نظام الرق، عن عمد وسبق إصرار. وبعد هذا التجاهل، لكرامة الإنسانية، وللقيم النبيلة والأخلاق الرفيعة، يرى **زكريا**؛ بأن من

1- انظر: أفلاطون (2004)، جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص91-93.

2- انظر: المرجع السابق، ص 94.

حقنا أن نشك في هذا المذهب الأفلاطوني، وكل مذهب أخلاقي ينادي بنظام الرق، ويبرر له؛ وزيادة على ذلك، فيصبح أمامنا الباب مفتوحاً لنقبل مثل هذه التصريحات الأخلاقية أم لا نقبلها[1].

والباحثة تؤيد **زكريا** في ما ذهب إليه، وتثني على ما قدمه من معارضة، وطعن في موقف أفلاطون تجاه نظام الرق؛ بل وأرى أن من واجب الجميع، إعادة النظر والتمعن فيما ذهب إليه أفلاطون، من امتهان للنفس البشرية، واحتقار لها، وأنانية تظهر لديه ليكون هنالك أرقاء يخدمون، وهم يتفرغون لأعمالهم الفلسفية؛ فألا تسير الحياة بغير هذا المعيار الذي يقوم على علاقة "السيد والعبد"، ذلك السيد الرئيس الذي لا يكتمل نجاحه، إلا إذا وضع أعباءه المادية على تجاهل الآخرين. وأنموذج "السيد والعبد"، يتكرر على جميع مستويات فلسفة أفلاطون النظرية، ولا يظهر ذلك من خلال نظام الرق فقط.

ويقابل **زكريا** بين أفلاطون قديماً، وعصرنا الحالي؛ فيرى أن ما كان أفلاطون يزدريه في عصره كالصنعة اليدوية، ما زال متفشياً فينا إلى اليوم، عدا عن نظام الرق ونظام الخدم في العصر الحالي. ومن هنا، يقرّ **زكريا،** " أننا نعترف قطعاً، بأن أفلاطون بوصفه فيلسوفاً متعمقاً في دراسة عيوب المجتمع، وناقداً للقيم، قد ارتكب خطأ كبيراً حين سكت على نظام الرق. ومع ذلك، فمن الواجب ألا نسرف في نقده، لأن الإنسان ما زال في القرن العشرين، وفي قلب الحضارة الصناعية الحديثة، يرتكب كثيراً من الأخطاء التي يعيبها عليه؛ بل يدافع عنها، ويسعى إلى تبريرها في كثير من الأحيان"[2].

والظاهرة التي يجدر بنا ملاحظتها في هذا الصدد، هي مدى تأثر نيتشه بالمثل العليا اليونانية، فنحن اليوم نعيب على أفلاطون وأرسطو نظرتهما للرق، من أجل ضمان مستوى رفيع في الحياة للأحرار من اليونانيين، ولكن نيتشه يعود إلى نفس الفكرة، في النص الذي أكد فيه أن الثروة مصدر من مصادر الارتفاع بالمستوى الطبيعي؛ حيث إنها تعفي المرء من العمل البدني الثقيل. وهكذا تكون الإنسانية الرفيعة – في نظره – هي الإنسانية التي لا تعمل، والتي تحيا حياة مترفة خلت من كل مظاهر الجهد والعناء. ولما كان من المحال أن تسير الإنسانية، كلها على هذه الوتيرة، فلا بد أن توجد طبقة أخرى توفر للأفراد الممتازين وقتهم، وجهدهم، أي لا بدّ من نظام الرق في صورة من صوره[3]. وتبرز نزعة **زكريا** الإنسانية، حيث يبدي استغرابه من تحمس أفلاطون وأرسطو لنظام الرق، فهي

---

1 – انظر: أفلاطون (2004)، جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 96– 97.

2 – المرجع السابق، ص 101.

3 – انظر: زكريا، فؤاد (1956)، نيتشه، مرجع سابق، ص 118– 119. وانظر، أيضا، زكريا، فؤاد (1957)، الإنسان والحضارة في العصر الصناعي، (ط2)، القاهرة: مركز كتب الشرق الأوسط، ص45.

ظاهرة غريبة حقاً عند هذين الفيلسوفين الكبيرين، وذلك لأنهما لم يتركا صغيرة، ولا كبيرة إلا وقاما بتحليل وتشريح دقيق لها. وقد بلغ تفكيرهما درجة من التجريد، والقدرة على التحليل، لم يبلغها الفكر طوال تاريخ البشرية، إلا في حالات نادرة، وكان كل منهما ناقداً لعصره، ولكل منهما أبحاثه العميقة في الأخلاق والسياسة، وأمور المجتمع. ولطالما تحدثا عن الفضيلة، والعدالة، وكرامة الإنسان، وبلوغه كماله، وتحقيقه الغاية المقصودة منه، فكيف بعد هذا كله، تغيب – عن نظرهما – ظاهرة واضحة الظلم كالرق؟. وكيف يتحدث أرسطو عن الرقيق، بوصفه: الذي هو بالطبيعة شخص لا يملك ذاته، بل يملكه شخص آخر. فكيف يتحدث – على هذا النحو– دون أن تدفعه حاسته الأخلاقية المرهفة، إلى الوقوف عند هذا الوضع الشائن للإنسان، وكيف يمضي بعدها مباشرة إلى تبرير نظام الرق، وإثبات أنه متفق مع الطبيعة؛ لا شك، أن في هذا تناقضاً أساسياً، بين القدرة التحليلية الدقيقة، التي لم يفلت من قبضتها شيء، وبين التغاضي العجيب عن نظام مضاد تماماً، لكل نزعة إنسانية في الأخلاق[1].

وبالرغم من محاولة بعض المؤرّخين الدفاع عن أفلاطون، وأرسطو، وإبطال تهمة التناقض عنهما، فإن نظام الرق متأصّل ومتجذّر في حياة اليونانيين؛ على أن **زكريا** يرى أنه دفاع واهٍ ضعيف، لا يعتمد التحليل الدقيق؛ لأنه كانت توجد في اليونان معارضة لنظام الرق، وهذا ما جرى على لسان أرسطو نفسه، الذي ذهب إلى أن بعض اليونانيين يرى أن حكم السيد للعبد مضاد للطبيعة، والتمييز بين الحر والعبد لا يوجد إلا بالقانون، لا بالطبيعة، وبما أن هذا تدخل في مجرى الطبيعة، فهو ظلم، لذا فنداء أرسطو وأفلاطون للرق، كان داعياً مقصوداً لذاته كما يرى **زكريا**. وهذا أدى – كما يرى **زكريا**– إلى عدم التقدم الآلي في المجتمع اليوناني، لأنهم كانوا يعتمدون على الآلات البشرية، التي جعلت المجتمع اليوناني، في غنى عن الآلات المادية الميكانيكية[2].

ولم يكن النقد موجهاً إلى اليونان وحدهم، بل يوجه **زكريا** نقده، إلى ما يحدث في أمريكا، لوحشية الأساليب والطرق التي كان يلجأ إليها تجار الرقيق، لجلب البشر الضعفاء من مواطنهم الأصلية في أفريقيا، لكي يُعاملوا معاملة أسوأ من معاملة الحيوانات، في البلد الجديد أمريكا، وهو ما أدى – كما يرى **زكريا** – إلى تحقيق نهضة اقتصادية سريعة في أمريكا[3].

ويلاحظ **زكريا**، تأثر نيتشه بالمثل العليا اليونانية، فنيتشه عاد للفكرة التي عبناها على أفلاطون وأرسطو في سماحهما وتبريرهما للرق، لضمان مستوى رفيع في الحياة لأحرار اليونان. وهكذا

---

1 – انظر: أفلاطون (2004)، آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، الإسكندرية: دار الوفاء للنشر والتوزيع، ص 291 – 292.

2 – انظر: المرجع السابق، ص 292.

3 – انظر: زكريا، فؤاد (1980)، العرب والنموذج الأمريكي، ط 1، القاهرة: دار الفكر المعاصر، ص 18–19. انظر: أيضاً، الخرابشة، عبدالله محمد (2013)، العقلانية والتفكير العلمي عند فؤاد زكريا، إشراف: د. وليد عطاري، أطروحة دكتوراة غير منشورة، مرجع سابق، ص 107.

الإنسانية الرفيعة – في نظر نيتشه – هي التي لا تعمل، وتحيا حياة مترفة دون كلل أو عناء. وعليه، لا بدّ من نظام الرق[1]. ويبدو من هذا أن إقحام نيتشه في محاكمة أفلاطون هو خطأ من أساسه، فنيتشه أصلاً تحدث عن السوبرمان.

وترى **مطر** أن أرسطو قد أكد الصلة بين السياسة والأخلاق، وقد اتفق مع أفلاطون في أن الدولة قوة تربوية عليا مسؤولة عن توفير وتهيئة الظروف الحياتية الاجتماعية والروحية، والقدرة على مواكبة الحياة لأفرادها[2].

وتذهب **مطر** إلى أن أرسطو وأفلاطون يلتقيان أيضاً، في تأكيد أهمية المشرع السياسي بالنسبة للمدينة. وهذا أمر طبيعي كما ترى **مطر**، لأن المدن اليونانية في عصرهما كانت تلجأ إلى مشرعين تعتبرهم خبراء في السياسة، وحكماء فيها، ولذا كان من الصعب على المدينة تغيير الدساتير[3].

وتقيّم **مطر** الدولة المثالية على أنها فاسدة ومتدهورة، قائلة: "هذه هي أهم ملامح الدولة المثالية، غير أنه على فرض أنها قد تحققت، إلا أن عوامل الواقع المتغير سوف تنتهي إلى فساد الصورة المثالية، وعوامل التدهور سرعان ما تسري إلى النظام المثالي. ومن هنا، فقد وضع أفلاطون قانوناً في فلسفة التاريخ، نتبين فيه تدهور التاريخ، من الأحسن إلى الأسوأ، أو من النظم المثالية إلى النظم الفاسدة"[4].

ومما يؤخذ على أفلاطون في نظامه السياسي القائم في دولته المثالية – حسبما ترى **مطر**– أن نظامه الذي وضعه لتحقيق العدالة، لم ينصف طبقة الرقيق الذين كانوا يقومون بالأعمال الشاقة، كما أنه لم يفكر نهائياً، بإلغاء هذا النظام في مدينته، مع أن السفسطائيين المعاصرين له قد دعوا إلى إلغاء هذا النظام نظراً لقسوته، وظلمه لفئات الشعب، الذين رأوا أنه نظام مصطنع يمكن تغييره على خلاف أفلاطون، الذي رأى أنه مفروض بالطبيعة[5].

---

1 – انظر: زكريا، فؤاد (1956)، نيتشه، مرجع سابق، ص 118– 119. وانظر: أيضا، زكريا، فؤاد (1957)، الإنسان والحضارة في العصر الصناعي، (ط2)، مرجع سابق، ص45.

2 – انظر: مطر، أميرة حلمي (1998)، الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص 322.

3 – انظر: المرجع السابق، ص 330.

4 – مطر، أميرة حلمي (1999)، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، (ط 6)، مرجع سابق، ص 21.

5 – انظر: مطر، أميرة حلمي (1998)، الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص 204.

ب- استبعاد الطبقة الثالثة من الحكم، واحتقار العمل اليدوي:

يرى **بدوي** أن أفلاطون يحتقر العمل، وذلك عندما حرم طبقتي الفلاسفة والحراس من العمل وحق الملكية، وجعلهم يعيشون على حساب الطبقة الثالثة (الزراع والصناع وغيرهم)، الذين لا يحفل بهم أفلاطون إطلاقاً[1].

ويقارن **زكريا** بين العقيدة البروتستانتية[*]، وما كانت تدعو اليه الفلسفة اليونانية، ممثلة بأفلاطون وأرسطو، حيث كانت تلك العقيدة تعلي من شأن العمل المستمر الشاق، مهما كان نوعه يدوياً أم عقلياً على خلاف أفلاطون وأرسطو، اللذين كانا يحقران العمل اليدوي، ويعتقدان أنه يقلل من شأن الذي يعمل به ويجرده من إنسانيته[2].

ويرى **زكريا** أن نزوع أفلاطون القوي إلى نقد الديمقراطية، هو ما يطلق عليه في المصطلح السياسي الحديث، اسم الفاشيّة. حيث إن الجماهير دائماً، في حاجة إلى من يوجهها؛ فتفتقر إلى الذكاء أوالتجربة، التي تتيح لها إدراك مصالحها الخاصة ذاتها. وإنصافاً لأفلاطون، يرى **زكريا** أن تفكير أفلاطون لا ينطبق عليه كل عناصر الفاشية؛ ويغيب عنه عنصر أساسي، هو الغوغائية، أو الديماجوجية، أي استغلال الجماهير، وانفعالاتها السطحية من أجل تحقيق أهداف الحاكم. وهو يختلف عن الفاشية، بأنه يدعو إلى ما تتنكر له الفاشية، من أرستقراطية العقل، والحكمة، والفكر. أما العنصر الذي يستحق أن يسمّى من أجله، فاشياً، فهو فقدانه الثقة في الإنسان العادي، واعتقاده الراسخ، بأن هذا الإنسان لو ترك وشأنه لضلّ الطريق، وبأنه في حاجة دائماً، إلى توجيه من حاكم مطلق، أعقل منه وأحكم. وبرغم أن وصاية أفلاطون، هي وصاية العقلاء والحكماء، إلا أن **زكريا** يرى، أن آراءه السياسية، تظلّ مع ذلك تستحق اسم الفاشية[3].

أما **مطر** فترى أن أرسطو قد وقف موقفاً معتدلاً، بالنسبة لطبقة المنتجين، وهي الطبقة الثالثة التي استبعدها من الحكم، حيث قام أرسطو باستبعاد امتياز الفلاسفة، ورأى أن الدولة المثالية، يجب أن تقوم على دستور وسط، يجمع بين حكم الأغنياء من جهة، والفقراء من جهة أخرى، أو بين الأرستقراطية والديمقراطية[4].

---

1 - انظر: بدوي، عبد الرحمن (1954)، صيف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 222. انظر: أيضا، بدوي، عبد الرحمن (1984)، موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ص 183.

* - هي أحد مذاهب الدين المسيحي، نشأت على يد مارتن لوثر في ألمانيا.

2 - انظر: زكريا، فؤاد (2007)، آفاق الفلسفة، مرجع سابق، ص 37.

3 - انظر: أفلاطون (2004)، جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 119- 120.

4 - انظر: مطر، أميرة حلمي (1999)، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، مرجع سابق، ص 41.

ج – الموسيقى ومبدأ القوة:

كما أن **زكريا**، يتساءل من ربط أفلاطون بين الدعوة إلى إقامة نظام عسكري كنظام أسبرطة، والتأكيد على عنصر الموسيقى، والتي تتضمن التربية الأدبية في التعليم، وذلك حينما جعل تعلم الموسيقى شرطاً للتربية والتعليم، ويرى **زكريا** أن هذه الموسيقى تهذب النفس، وتنمي المشاعر والحس، وبالتالي تخرج إنساناً حساساً ورقيقاً. وفي نفس الوقت يريد أفلاطون، أن يكون الإنسان المثال في دولته قوياً من الناحية الجسدية، فكيف يتأتى ذلك كما يزعم **زكريا**[1].

فزكريا يرى أن وجود الفن، بوصفه عنصراً من عناصر ثقافة العالِم – مع ملاحظة أن كلمة "الفن" تستخدم هنا، بأوسع معانيها؛ أي بالمعنى الذي يشتمل على الفنون المعروفة، والشعر، والأدب – يجعل من العالِم إنساناً أفضل، وإحساس العالِم ينبض بالإنسانية، وإكسابه رقة المشاعر، التي يبعثها الفن في النفوس. كما أن أي إنسان، يدخل في المسائل الفكرية، والعقلية، والتجريدية، بحاجة إلى شيء، يحفظ روابطه بالوجدان الإنساني، بالبشر، بالناس، بعالم المشاعر، والعواطف، والانفعالات. ويرى أن الموسيقى أدت هذه المهمة على خير وجه من الوجوه، في تجربته الشخصية[2]. كما أن هذا أصبح شيئاً ضرورياً في عصرنا الحاضر بوجه خاص. حيث يؤدي التخصص المُفرط إلى جفاف الروح، لا تبلله إلا قطرات من نبع الفن، وحيث تهدد العالِم قوى، تريد أن تستغل كل إبداع علمي، لأغراض معادية للإنسان، وهي قوى، لا يستطيع أن يصمد أمامها، إلا علماء يحرصون على حفظ روابطهم بكل ما هو شريف، ودقيق، وصافٍ في النفس الإنسانية[3].

د – الأفكار الأفلاطونية المتضاربة:

يرى **بدوي** أن التناقض يبرز، أيضاً، في فكره العام فمرة نجده كما هو الحال في "**فيدون** "، زاهداً متصوفاً يحاول أن يبتعد عن الوجود الواقعي، ويرى في الموت المنقذ له من شقاء الوجود. وعلى النقيض من ذلك، نراه في "**المأدبة** " يجعل الحب والتعلق بالأشياء الحسية شيئاً ضرورياً، ثم يرى **بدوي** أننا نجده يمثل النزعة الفردية في أقصى صورها؛ فبدلاً من أن يأمر بإطاعة القوانين، بل يقول إن القانون من صنع الفرد، وإنه تابع للفرد. وفي الوقت الذي نراه مثالياً مغرقاً في المثالية، بحيث

1- انظر: المرجع السابق، ص 70.

2 – انظر: ندوة: حوار مع فؤاد زكريا (1983)، الجامعة الأردنية: المجلة الثقافية، عدد 1 أيلول، ص 34. وانظر أيضا، ستولنيتز، جيروم (1981)، النقد الفني، دراسة جمالية فلسفية، ترجمة: فؤاد زكريا، ط2، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص: ج- ي.

3 – انظر: زكريا، فؤاد (2007)، التفكير العلمي، عمان: وزارة الثقافة، ص 394.

جعل هوة لا يمكن عبورها بين العالم المحسوس والعالم غير المحسوس، نراه مرة أخرى يتعلق بالواقع، ويأمر بالتعلق بالمحسوسات.

وفي الوقت الذي انصرف فيه أفلاطون عن العالم الخارجي، وما يزخر به من مشاكل سياسية خطيرة، نراه في السياسي قد قام بثلاث رحلات خطيرة لصقلية حتى يحقق أحلامه الفلسفية. وكما يظهر تناقضه في أنه يحمل على الشعر والشعراء، نجده في كتاباته شاعراً من أكبر الشعراء، فتناقضه متفشٍّ في كل أقواله، وفي اتجاهه الروحي.

وقد ذكر **بدوي** الحلول لهذه المشكلة الأفلاطونية، حيث رأى بعضهم أنه يحذف الإنسان ما لا يتفق مع بعضه بعضاً من المحاورات المنسوبة إلى أفلاطون، وقد راقت هذه الفكرة للمؤرّخين، حتى كادوا يسلبون أفلاطون كل محاوراته. فــ كرون (Crone) مثلاً، أرجع محاورات أفلاطون إلى محاورة واحدة، هي " **الجمهورية** "، وقال إنها فقط الصحيحة. وعليه، يرى **بدوي** أن هذه الطريقة غير سليمة، وغير مخلصة على الإطلاق، حيث إنها طريقة فاسدة جداً. فلا يوجد معيار، لأن تقول هذه المحاورة لأفلاطون، وتلك ليست له، عدا عن أن التناقض في المحاورات، لا يتناول جزئيات من الممكن محوها بسهولة، وإنّما يتناول أسس المذهب.

أما ثاني الحلول، فيقوم على أساس التفرقة بين نوعين من المفكرين: المفكر العالم، والمفكر الفنان. حيث إن المفكر العالم هو الذي يقوم على أساس القياس والاستقراء، ولا يدلي بحقيقة حتى يستخلصها من التجربة أو الاستدلال، وبذا يكون مذهباً متناسب الأجزاء لا تناقض فيه.

أما المفكر الفنان، فيعتمد على الوجدان، لا على قواعد البرهان، وبناءً على ذلك لا نقتضي في هذا المفكر عدم التناقض والتركيب المنطقي، لهذا يأتي مذهبه جزئيات مستقلاً، كل واحد منها عن الآخر. ومن الممثلين لهذه النزعة ألفرد إدوارد تايلور، وأوجست ديس في كتابه (حول أفلاطون)؛ حيث قال ديس في كتابه إن فكر أفلاطون فكر متحرك متغير، ومعنى هذا أنه لا يشترط فيه الوحدة المنطقية. أما تايلور، فهو يسير على أساس منهج يتفق مع هذه النظرة، فلا يريد أن يشرح أفلاطون بوصفه صاحب مذهب مركب تركيباً محكماً، بل تناول كل محاورة، واستخرج ما فيها من أفكار وأراء دون أن يحاول الربط بين ما في المحاورة الواحدة، والأخرى من أفكار متشابهة. ويرى **بدوي** أنهم كانوا مغالين في توكيد هذه الناحية في أفلاطون؛ حيث إن أفلاطون لم يكن شاعراً باستمرار؛ بل كان يجمع بين الوجدان من ناحية، والبرهان المنطقي أو الديالكتيك من ناحية أخرى، وعليه، لا يمكن أن يختص بناحية واحدة دون الأخرى[1].

1 – انظر: بدوي، عبد الرحمن (1954)، صيف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 105– 110.

أما الحل الثالث، فيقوم على ما أسموه بـــ " الأزمة الأفلاطونية "، حيث وجد لدى أفلاطون عهدان، عهد توكيد ي وعهد نقدي. ومثال عليه، عندما قسم (برنت) فكر أفلاطون إلى قسمين: قسم سقراطي، وقسم أفلاطوني خالص. ولكن يرى **بدوي** أن هذا الحل – أيضاً – غير مقنع لأن أفلاطون كان في الدور الذي يسمونه التوكيدي أو الأول، يعبر عن كثير من الأفكار التي سيعبر عنها في الدور الثاني؛ ولذا لا يمكن أن نجعل انفصالاً تاماً إلى دورين في فكر أفلاطون، وإنما هناك فكر حي يتطور باستمرار.

أما الحل الرابع، فهو حلّ رانُلف (Ranulph)، الذي علل تناقضات أفلاطون بما يسميه "منطق الاشتراك"، ففكر أفلاطون لم يوضح – دائماً– المعاني الخاصة بالألفاظ المشتركة، ونتيجة لهذا كان يقع في كثير من التناقض. ولكن يرى **بدوي** أن فكرة رانلف ليست صحيحة، لأن أفلاطون الذي يعرض أناساً يتحدثون هذا الحديث، والمقصود السفسطائيون الذين يتلاعبون بالألفاظ المشتركة، فهذا لا يعني أنه لا يعرف هذا التلاعب، ولا يعرف أن هذه الألفاظ مشتركة؛ بل يطبق هذا التلاعب في محاورات كثيرة، لذا فالحل هذا ليس مقنعاً.

ويقدم **بدوي** حلاً لهذه المسألة، وجد فيه أن أفلاطون نفسه، قد قدم الحل في رسالته السابقة، والتي يتحدث فيها عن رحلته إلى ديونيسوس، والتي أراد فيها تعليمه الفلسفة، ولما ذهب إليه أراد اختباره في مدى توفر المؤهلات الفلسفية لديه، فوضع له مجموعة من المشاكل وطالبه بحلها، ولكن ما حدث أن ديونيسوس قد امتلأ غروراً لما حصله من علم ضئيل، وعليه يقاس الكثيرون ممن هم على شاكلة ديونيسوس، وأكثرهم من الذين يصورهم أفلاطون في محاوراته.

فالفلسفة تحتاج إلى مران طويل، وتحصيلها ليس بالأمر الهين، ومهما طالت حياة الإنسان فليس في قدرته الوصول إلى المعرفة الحقيقية؛ وعليه فليس للفيلسوف أن يصنع كتباً للفلسفة أو للعلم الصحيح، وكأنها مراجع، فالكتب ينبغي أن تكون مطبوعة بطابع عدم التوكيد، وطابع الشك، واختلاف وجهة النظر بالنسبة إلى المسألة الواحدة، وطابع عدم التوكيد، وإلقاء الحقائق إلقاء إيجابياً قاطعاً[1]. ومن الممكن القول إن سقراط كان يمثل هذا الوضع عندما كان يدّعي جهله، ولا يقدّم معرفة جاهزة.

ويلمس **زكريا**، مغالطات أفلاطونية، ففي تعريف سقراط للعدالة، يناقض أفلاطون نفسه، عندما يقول إنها الصدق في القول والوفاء بالدين، ثمّ يقول لا ينبغي أن أوفي بديني– إذا كان سلاحاً لشخص كان عاقلاً، ثمّ أصيب بالجنون. فيرى **زكريا** أن عليه القول: بأن معنى الدين ذاته، ينتفي في حالة كهذه، عندما يطرأ مثل هذا التغيير الرئيسي، على صاحب الدين.

---

1 – انظر: المرجع السابق، ص 110– 113.

وظهرت أيضاً، في تفنيد التعريف الثاني للعدالة، وهو إعطاء كلّ ذي حقّ حقه، ثمّ يقول باستحالة رد وديعة السلاح إلى شخص أصبح مجنوناً، وكان عليه الرد بأنه لم يعد صاحبها، وبأن ردها إليه، لا يعدّ حقاً له، بعد كل ما لحق به من التغير[1].

كما ترى **مطر** أن أفلاطون قد مهد في محاورة "**السياسي**" لنظريته الأخيرة في **القوانين**، حيث قام في هذه المحاورة بإثارة الأفكار المتضاربة، وبحث فيها كل الفروض، التي انتهت بأن الحكم، فن وعلم، وتخصيص، لا يمكن أن يتقنه أو يملكه إلا واحد أو اثنان أو أقلية من الناس، وبما أن الحاكم يرجع إلى فنه في السياسة، فباستطاعته الحكم بدون قوانين؛ ولكن إذا لم يتوافر مثل هذا الفيلسوف الخبير بالسياسة، فلا بدّ من الرجوع إلى القانون والعلة، وهو بهذا قد مهد لنظريته الأخيرة في القوانين، التي جعل فيها المركز الأول للقوانين لا للفرد نفسه. وترى **مطر** أن أفلاطون في موقفه إزاء الشعب، كان يخشى مشاركته في الحكم؛ وكأنه يقدم لأول مرة نظرية الدكتاتورية المستنيرة التي شاعت في القرن الثامن عشر، التي شعارها، أن كل شيء للشعب، ولا شيء للشعب[2].

ومن المآخذ التي تراها **مطر** على أفلاطون، هي ولوجه في المغالطة التي لم تقل بها النظريات الحديثة في الفكر السياسي، والتي تتضمن أن الحاكم كالعالم المتخصص، والتزامه بفنه في رأي أفلاطون أفضل من التزامه بالقانون، حيث إن القانون، كالرجل الجاهل العنيد الذي قد يصلح حكمه للأكثرية؛ ولكنه لا يصلح للحكم في كل وقت، وفي كل حالة[3].

لذا فمن الأهمية أن نورد هذه المغالطات الأفلاطونية، لصدورها عن إنسان يصيب ويخطئ، وهذا يدلّ على أنه لا بدّ من وجود ذات إلهية يصدر عنها القوانين والتعليمات، بحيث لا يصدر عنها الخطأ، وهذا يقوي موقف ديننا الإسلامي الحنيف الذي أرسى مبادئ وتعليمات صادرة عن الذات الإلهية، تمثلت في القرآن الكريم الذي لم يتخلله أي تناقض.

1 – انظر: زكريا، فؤاد (2004)، جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 47.

2 – انظر: مطر، أميرة حلمي (1999)، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، مرجع سابق، ص 25– 26.

3 – انظر: المرجع السابق، ص 28.

خامساً: السياسة والتربية:

أ- العلاقة بين الجانبين النظري والعملي، في تفكير الفيلسوف:

يرى **زكريا** وجود علاقة بين الجانبين النظري والعملي في تفكير الفيلسوف؛ حيث إن أفلاطون، حين يؤكد فكرة الثبات والأزلية على المستوى الميتافيريقي؛ فإنه يربطها بالمحافظة على ثبات القوانين ووحدتها، وعدم تغيرها على المستويين السياسي والعملي[1].

ومن هنا، يرى **زكريا** بأنه من المستحيل الفصل بين الجانبين العملي والنظري في فكرالفيلسوف، وهذا ما يظهر- جلياً- في فكر أفلاطون من خلال محاورة "الجمهورية".

ومن هنا، يؤكد **زكريا** بأنه علينا أن لا نعدّ أفلاطون مفكراً نظرياً لا عملياً؛ ولكنه عبر عن أفكاره، في صورة معينة جعلته مختلفاً عن غيره من الفلاسفة في تفاوت مثل هذه المسائل. ولم يكن أفلاطون مزدرياً لعالم السياسة؛ بل كان اهتمامه بالسياسة، كاهتمامه بالموضوعات النظرية المجردة. ومع اجتماع بعض شرّاح أفلاطون، على أنه كان صاحب أول نظرية اجتماعية، وتاريخية في تاريخ الفكر الغربي، حيث رأى جورج سارتون (George Sarton)[*]، بأن في تقسيم أفلاطون الدساتير إلى ملكية مطلقة، وملكية دستورية، وأليجاركية، وديموقراطية، وطغيان، يمثل بحثاً في علم الاجتماع، حيث إن تعاقب هذه الدساتير لدى أفلاطون، وليس مجرد عرضها، دليل على أنه مفكر نظري سياسي. كما رأى كارل بوبر، أنه من الأمور العظيمة، أن يصل الفيلسوف إلى حد الإدراك بأن البشر، ما يفرقهم هو العوامل الاقتصادية، والصراع على الممتلكات، فالانقسامات الاجتماعية نتيجة للملكية الخاصة والفردية. وفي ضوء هذا الإطراء ينبهنا **زكريا** إلى أن الفرق بين أفلاطون، وغيره من المفكرين التقدميين في العصر الحديث، يكمن في أن أفلاطون يهدف إلى تثبيت الأوضاع، وإيقاف التغيير على عكس المفكرين التقدميين، الذين يهدفون إلى تحقيق التغير[2]. وما يبدو لنا أن زكريا يقارن بين أفلاطون والفلاسفة المعاصرين.

كما ترى **مطر** أن هنالك اختلافاً بين وظيفة التأمل لدى أفلاطون، عنها لدى أرسطو، فالتأمل لدى أفلاطون يخدم وظيفة الحكم، والصالح العام. بينما التأمل عند أرسطو سعادة فردية. ومن هنا، اتجهت التربية لدى أرسطو إلى السير بالفرد، وتوجيهه نحو هذه الغاية؛ حيث التفرغ لحياة النظر

---

1 - انظر: أفلاطون (2004)، جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 76- 77.

* - (1884- 1965)، صيدلي، ومؤرخ بلجيكي، يعتبر مؤسس علم تاريخ العلوم.

2 - انظر: المرجع السابق، ص 80- 83.

العقلي، وكيفية حسن ملء المواطن الحر لفراغه بطلب المعرفة. وقد اتفق أرسطو مع أفلاطون في أهمية البدء بالتربية في سن مبكرة[1].

ويذهب **التريكي** إلى تعريف التفلسف، بأنه انفتاح التفكير على حضور الذات والوجود في العالم؛ والسيطرة على الواقع من خلال تشخيص علله، والنضال من أجل حرية الفرد في عالم تسيطر عليه سلطة الهوية والكلانية، وبالتالي ستكون مواضيع الفلسفة متمحورة على هموم الفرد ومعاناته، وفي تركيبة المجتمع ومؤسساته، وفي أنماط السلطان وممارساته، وفي معاناة التفكير وأساليبه[2].

ب- تناقضات التربية السياسية:

يرى **بدوي** أن الدافع الذي دفع أفلاطون إلى متابعة سقراط والأخذ عنه، إنما يكمن في أن أفلاطون قد حاول أن يجد عنده التربية التي تؤهل المواطن، وخصوصاً الأرستقراطي، في أن يكون يوماً ما من أولي الأمر، والقائمين على شؤون الدولة. كما أنه أراد أن يجد عند سقراط تعاليم عن الدولة وعن ماهية العدالة، لأن رؤية سقراط في هذا المجال، إنما تتمثل في أنه يرى أن العدالة، وتحقيق العدالة، هما المهمة الرئيسية بالنسبة إلى الدولة الصالحة، وعليه، فهدف أفلاطون التربية السياسية أولاً، وتعلم مفهوم العدالة ثانياً[3].

كما يرى **زكريا** أن أفلاطون عالج تنشئة الناس، عن طريق مبدأ التخصص الدقيق، فهو لا يعترف بفكرة التكوين المتكامل بالنسبة لعامة الشعب؛ فالطبقة الثالثة ينبغي على أفرادها أن يثبتوا على ما هم عليه. فالنجار يبقى نجاراً، والتاجر تاجراً، وهكذا في كل المهن؛ فالتربية للحراس فقط. ويذهب **زكريا**، إلى أن هذا المبدأ يخالف الأسس التربوية الحديثة، فبالرغم من تعقيدات العصر الحاضر، إلا أن الاتجاهات التربوية الحديثة تفضل تكوين إنسان متكامل. كما أن **زكريا** لا يلوم أفلاطون على هذا الرأي، لأن جلّ اهتمام أفلاطون كان ينصب على كيفية تكوين طبقة الحراس، بفئتيها من الجنود والحكام، أما الطبقة الثالثة، فلم تكن محور اهتمامه، كما ذكرت سابقاً. ويرى **زكريا** تناقضاً واضحاً لدى أفلاطون، حين يتحدث عن منشأ دولته بنوعين من الدول: الدولة البسيطة والدولة المترفة. وذلك حين اهتم اهتماماً شديداً بتربية، وإنشاء طبقة الحراس؛ فهذه الدولة التي تغرق في الملذات، تغرق أيضاً في الحروب، لازدياد ترفها، وجشعها، وطمعها. فيستنكر **زكريا** على أفلاطون العناية بطبقة الحراس، ومعنى ذلك أن أفلاطون يربط بين ظاهرة الحرب وبين اعتدال الدولة، وإغراقها في الملذات، ويراها مظهراً من مظاهر الطمع والجشع، وبالتالي فإن الطبقة التي تحترف مهنة الحرب، ما كانت لتظهر إلا

1 – انظر: مطر، أميرة حلمي (1999)، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، مرجع سابق، ص 46.

2 – انظر: التريكي، فتحي، و، التريكي، رشيدة (1992)، فلسفة الحداثة، مرجع سابق، ص 32.

3 – انظر: بدوي، عبد الرحمن (1954)، صيف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 72– 73.

نتيجة لهذه الأطماع؛ ولأن الدولة قد اعتلت وانحرفت عن أصلها السليم. فإن كان هذا هو وضع الحراس في فلسفته، وإذا كانت الظروف التي يمارسون فيها عملهم شراً لا بدّ منه؛ بل شراً قد يكون من الممكن تجنبه، فكيف إذن جاز له أن يتخذ من تكوين المحاربين الأكفاء هدفاً رئيسياً للتربية؟ ألم يكن من الواجب تمشياً مع مقدماته السابقة أن يجعل لتكوينهم مكانة ثانوية في نظام التربية، على أساس أن المهنة التي يحترفونها لا تمارسها إلا عندما تكون الدولة مترفة، ولا تكون لها ضرورة إلا بسبب المطامع غير المشروعة التي تنتاب هذه الدولة؟.

ويبدي **زكريا** معارضته لأفلاطون في مواضع أخرى، فبالرغم من أنه منذ تأسيس أفلاطون لمدينته المثالية، وضع لها القواعد والقوانين المختلفة: كالمساواة بين الرجل والمرأة، وإلغاء الأسرة، وشيوعية التملك...؛ إلا أنه لم يضع القواعد التي تحول دون جعل مهنة الحرب ضرورية. ومن جهة أخرى، يبدي **زكريا** استنكاره لموقف أفلاطون، الذي يصر على إعداد طبقة المقاتلين الذين لا حاجة لهم إلا في أوقات الحرب، أي عندما يحيط بالدولة الخطر[1].

ويذهب تايلور إلى أن أفلاطون، لا يقول بنظام الطبقات المقفلة الذي يقضي بأن يظل الفرد ملتزماً نفس الطبقة التي ولد فيها؛ حيث إن هنالك استثناءات هامة لهذه القاعدة، فالفرد يراقب سلوكه دائماً، وبناء عليه، ترتفع مكانته أو تهبط، ومن ثمّ، يستنتج تايلور، أن دفاع أفلاطون عن نظام المهنة المفتوحة يعني القضاء التام على نظام الطبقات المقفلة[2].

ويرد **زكريا** على تايلور، بأنه ما الوسيلة التي يمكن أن تتحقق فيها هذه الحركة الاجتماعية، فمراقبة الفرد وتتبع سلوكه، ليست بالأمر الهين، لأن الحكم على إنسان لينتقل من طبقة إلى طبقة أعلى، إنما يعني أن تتحول الدولة بأسرها إلى جهاز هائل للمراقبة، وبالتالي لن يكون هذا العمل دقيقاً لسببين، أولهما، أن الرقباء أنفسهم ينبغي أن يراقبوا؛ وثانيهما، أن من يراقب ينبغي أن يكون لديه المعيار أو المقياس الذي يقيس على أساسه الأفراد، ويحدد مدى جدارتهم بالترقي أو استحقاقهم للهبوط[3].

مع أن فلسفة أفلاطون، تبدو في ظاهرها، دفاعاً عن الفرد، إلا أن **زكريا**، يرى أن أفلاطون، كان في داخله معادياً للفردية، ويظهر ذلك في العدالة، التي هي أداء كلّ لوظيفته، أي تغليب المصالح العامة للمجتمع، على مصالح الفرد، وهذا يؤدي إلى القول، إن الفرد لا يستطيع أن يحقق ذاته إلا بالقدر، الذي تقتضيه الخطة العامة المرسومة للمجتمع. "صحيح أن الفرد ذا الطبيعة متعددة الجوانب،

---

1 – انظر: زكريا، فؤاد (2004)، جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 129– 131.

2 – A.E. Taylor (1985), Plato. The Man and his work. New York (Meridian Books)، (P 275)

3 – انظر: زكريا، فؤاد (2004)، جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 88–89.

يستطيع أن يحقق ذاته، بقدر تعدد جوانب الطبيعة. ومع ذلك، فإن من المشكوك فيه، أن يكون من الممكن في كل الأحوال، الاهتداء إلى الحدود الحقيقية لما يسمى بالطبيعة الفردية، إذ إن هذه الطبيعة قد تكون محدودة الجوانب، أو ضيقة النظام، نتيجة لظروف اجتماعية، أو عوامل مكتسبة، لا نتيجة لتركيب متأصل فيها، وفي هذه الحالة يكون المعنى الحقيقي، للمبدأ الأفلاطوني أن يؤدي كل فرد الدور الذي يلائم الوضع المحدد له في المجتمع"[1].

وقد استنكر **زكريا**، دفاع ليفنسون[*](Levinson) في كتابه دفاعاً عن أفلاطون، بأن أفلاطون لم يتزوج؛ لأنه كان يشعر بغربة في مجتمعه، وكان يخشى على أطفاله من الفساد، لأن المجتمع يفتقر إلى الفضيلة، وأنه لو عاش في مدينته الفاضلة، لكوّن أسرة وأنجب أطفالاً، حيث قال: " وهذا دفاع غريب حقاً، لأن مدينة أفلاطون الفاضلة، قد ألغت الأسرة تماماً، فكيف كان أفلاطون يستطيع أن يكوّن فيها أسرة؟ وفضلاً عن ذلك، فقد كان أفلاطون يعتقد أنه هو المربي الأكبر لليونان. فلماذا لم يعمل على تنشئة أطفال له بطريقته الخاصة؟ وكيف استطاع أن يكوّن مدرسة كاملة متشعبة بتعاليمه في " الأكاديمية"، في الوقت الذي كان يعتقد فيه أن أبناءه لو جاءوا، لا بدّ أن يفسدهم المجتمع؟"[2]. ومن هنا، يرى **زكريا** أن عدم زواجه، في أنه لم يكن للمرأة أية مشاعر طيبة، وهذا ما أثر على نظرته إلى الأسرة بأكملها.

ويردّ **زكريا** على أولئك[*]، الذين يرون في قصر العلاقات بين الجنسين، على مواسم خاصة، عزوفاً وزهداً لا إباحية، بأن هذا يدل على الخلط الفكري الذي يقع فيه الكتّاب، جراء تقديسهم لأفلاطون، فهدفهم – كما يرى **زكريا**– أكثر صرامة من القواعد المسيحية ذاتها. وأصحاب هذا الدفاع يتصورون أن العفة أو الأخلاق، تحدد تبعاً لعدد مرات ممارسة الجنس، ولم يفكروا على الإطلاق في طريقة هذه الممارسة، وما فيها من افتقار تام إلى المشاعر الإنسانية، وتجاهل كامل للأحاسيس الشخصية عند الرجل والمرأة معاً.

ويعتقد **زكريا** أن أفلاطون لم يستطع أن يكون متسقاً مع نفسه، في دعوته إلى إلغاء نظام الأسرة؛ بل إنه وضع عناصر من النظام الحالي، مع عناصر من نظامه المقترح جنباً إلى جنب. وكوّن منها مركباً ينفر منه العقل والعاطفة معاً، حيث إن أهدافه كانت متناقضة؛ فعندما ألغى الأسرة الصغيرة، لتكوين الكبيرة، كان اتجاهه الحقيقي ضد الانقسام في المشاعر العائلية. فأراد الاحتفاظ

---

1 – زكريا، فؤاد (2004)، جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 118.

* – Ronald Bartlett Levinson (1896– 1980)، فيلسوف أمريكي، ركز في عمله على أفلاطون.

2 – المرجع السابق، ص 108.

* – كتايلور وديشان.

بالشعور العائلي، دون تنافس أو أنانية بين الأسرة، ووسيلته لذلك إلغاء الحد الفاصل بين المجتمع العائلي، والمجتمع المدني أو السياسي، ولكن يستنكر **زكريا**، بقاء مشاعر الأخوة أو البنوة او الأبوة على حالها، وبنفس قيمتها إذا كانت موزعة على الدولة بأسرها، فهي ستكون مشتتة، وستضيع بعد جيل أو جيلين، فمن سيصبح أخاً للجميع، لن يعود أخاً لأحد، كما أن ابن الجميع أو والد الجميع سيحدث له كذلك الأمر[1].

ومن ناحية أخرى، يرى **زكريا** بأن ما الضامن أن الحياة الحربية هي أرقى وأفضل الوسائل لتهيئة الفيلسوف؟ وعليه، هل يضمن بأن تكون سلطته مرتكزة على الحكمة والعقل بدلاً من القوة؟[2].

يبدو أن أفلاطون أراد أن يجمع بين أجزاء النفس الثلاث، في شخص الحاكم، وظهر ذلك من خلال تركيزه على الحكمة والعقل، وربطهما بالقوة، ولكنه أوقع نفسة في مأزق آخر، بأنه جعل للقوة المكانة العظمى في تربية الحكام، ومن بعدها الفلاسفة. والقوة لم تكن في يوم ما، هي السبيل الأوحد والأقوى للتربية.

ويرى **زكريا** أن أفلاطون لو كان متسقاً مع نفسه، لدعا أن يكون نظام الحكم في دولته ديمقراطياً، وذلك لأن هذا الأسلوب الديمقراطي، هو أقرب أساليب الحكم، إلى طبيعة الفيلسوف، حيث يسوده التساوي بين الأذهان، والتبادل والتشاور بين شركاء يسعون إلى تحقيق غاية واحدة، كما يعمّه التكافؤ بين الحاكم والمحكوم.

ولكن هذا – كما يرى **زكريا**– يتعارض مع مصلحة الفلاسفة، فمن أين لهم بالفراغ الذي يتيح لهم الانصراف إلى التأمل، الذي يعتمدون فيه على العبيد. ونحن نعلم أن الديمقراطية، تدعو إلى تحرير العبيد، وتخفيف أعبائهم، فإذا كان النظام السائد ديمقراطياً، لزادت أعباء الفلاسفة، وبذا يتعارض ذلك مع تأملاتهم. ومن هنا، بقيت فكرة الملك الفيلسوف، عند أفلاطون، تمزقها تناقضاتها الداخلية[3]. وكما يرى **زكريا** أيضاً، بأن إعجابه بالنظام في إسبرطة جعله، يؤيد هذا النمط العسكري[4]. والباحثة تؤيد **زكريا** فيما ذهب إليه.

ويرى **زكريا** أن أهم الأمور في موضوع التربية عند أفلاطون، هو تحديد أفلاطون لسن الدراسة الفلسفية. فدراسة الفلسفة عنده تأتي بعد دراسة العلوم. فأفلاطون يؤكد على أن دراسة الفلسفة، في سن مبكرة لها أضرار كبيرة، ويربط **زكريا** هذا الرأي بما يحصل في القرن العشرين، حيث يرى

---

1 – انظر: زكريا، فؤاد (2004)، جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 109.

2 – انظر: المرجع السابق، ص 132.

3 – انظر: المرجع السابق، ص 113–114.

4 – انظر: المرجع السابق، 132

أنه من المؤسف أن الفلسفة تدرس اليوم – لفتية مراهقين يظنون أن عناصر الحكمة قد اكتملت لديهم بدراستهم للفلسفة[1]. "هولاء الفتيان لابدّ أن يسيئوا فهم وظيفة الفلسفة، ولا بدّ أن يتصوروها نوعاً من القدرة السحرية على إيجاد الأشياء أو إعدامها، وأن يباهوا أقرانهم بهذه القدرة، ويستخدموا معلوماتهم الفلسفية في صياغة ألاعيب لفظية يظنون أنفسهم بفضلها أوسع عقلاً مما عداهم من الناس"[2].

ولعلّ من المستغرب – كما يرى **زكريا** – أن أفلاطون قد جعل دراسة الفلسفة، مرحلة نهائية لمرحلة علمية طويلة. أما في العصر الحاضر، عصر العلم والتكنولوجيا، فقد خالفنا شرط أفلاطون، وجعلنا من الفلسفة تخصصاً، لشبان صغار يفتقرون إلى التكوين العلمي والنضج النفسي والتهيؤ الذهني[3].

ويرى **زكريا** أن الناس يختلفون في قدراتهم، ومذاهبهم، ويجب أن تحفظ حقوقهم وتحترم، وأن يعاملوا على مستوى قدراتهم؛ إلّا أن لهم حاجات أساسية، يجب أن تتوافر لهم، وأن لا تمس مهما كانت الظروف، ويجب أن تسود المساواة المطلقة بين الجميع، فهم – جميعاً – مشتركون في صفة الإنسانية[4].

كما يرى **زكريا**، بأن مشاعية أفلاطون تختلف عن الشيوعية في العصر الحديث، من حيث الدوافع والوسائل والغايات، فمشاعية أفلاطون لا تسري على عامة الشعب، وإنّما تقتصر على طبقة الحكام والحراس، الذين يشكلون أقلية، وفعله هذا راجع إلى إهمال طبقة الشعب، واحتقارها، وليس لإيمانه بقيمة الملكيات الفردية عندهم. وعليه، فهو يريد إقامة نظام في دولته المثلى، لا شأن له بهم، وإنّما موجّه إلى القلة التي تحكم الدولة وتحرسها. وتبعاً لذلك أراد أن ينتزع الشعور بالتملك، من الحكام والحراس ويجعل كل شيء بينهم مشاعاً؛ يتضمن وحدتهم واستقرارهم، وبرغم ذلك يرى كثير من شراح أفلاطون، بأنه نظام وثني للرهبنة، لأنه برغم كل ذلك، يحرم عليهم اقتناء الأموال أو البيوت أو الذهب أو الفضاء؛ فيكتفون بما في نفوسهم من معدن نفيس. وهكذا يمكن القول، إن حملة أفلاطون على الثراء– بين طبقة الحكام والحراس– لا ترجع إلى أية رغبة في إقرار العدالة الاجتماعية، أو في تحقيق المساواة بين الناس، أو التقريب بين الطبقات، وإنما ترجع فقط إلى رغبته في زيادة فعالية الحكام والحراس وضمان أدائهم لوظائفهم على أكمل وجه. وبذلك يختفي التناقض الذي لاحظناه من قبل بين حرص أفلاطون على حفظ الفوارق الطبقية، وبين دعوته إلى شيوعية التملك. فهو في هذه

---

1 – انظر: زكريا، فؤاد (2004)، جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 140– 141.

2 – المرجع السابق، ص142.

3 – انظر: المرجع السابق، ص 142– 144.

4 – انظر: زكريا، فؤاد (1957)، الإنسان والحضارة في العصر الصناعي، ط1، مرجع سابق، ص 171.

الحالة الأخيرة بدورها يحرص على التميز الطبقي للحراس، ويؤكد ارتفاع مكانتهم بالنسبة إلى العامة، الذين تتملكهم شهوة الكسب، ولا يعيشون إلا من أجل المال. وعليه، يرى **زكريا** بأن في هذا إشارة لدلالة أرستقراطية قوية، في دعوته إلى الشيوعية بين الحكام. ويرى **زكريا** أن أفلاطون إذا كان قد حقق شيوعية التملك في الطبقات العليا؛ فالطبقة الدنيا بقي كل شيء فيها على حاله[1].

ولقد أثنى زكريا على باركر(Ernest Barker)[*]، في كتابه Greek Political Theory، الذي عبر فيه عن نقده لمشاعية أفلاطون واصفاً إياها بنصف المشاعية. لأنها تقتصر على فئة محددة منها، عدا عن أنه يستنكر الجمع عملياً بين نظام شيوعي ينفرد به جزء من المجتمع، وبين نظام للملكية الخاصة ينفرد به الجزء الآخر. " يبدو أن أفلاطون، بعد أن حمل على عوامل بذر الفتنة، خلق دولة يدعو تركيبها إلى الانقسام. فإذا كانت الملكية الخاصة، هي علة الانقسام، فلِمَ يظل معترفاً بها بين أفراد الطبقة الثالثة؟ إنها ستولد الشقاق في هذه الطبقة، وقد لا يكون في وسع الحراس، الذين حرموا من الوسائل المادية، أن يسيطروا على طبقة لديها القوة المستمدة من حيازة الملكية. كذلك ليس من السهل أن نفهم كيف تستطيع طبقة عليا روحية، محرومة من الملكية، ومن الدوافع المقترنة بحيازتها، أن تفهم أو تسيطر على دوافع الناس العاديين وأفعالهم"[2].

ومن هنا، فالمشاعية الجزئية، تثير من المشكلات أكثر مما تحل. وهذا مأزق وقع فيه أفلاطون، ولكنه حلّه في محاورة القوانين – كما يرى **زكريا**– في وجود نظامين اقتصاديين يناقض أحدهما الآخر داخل الدولة الواحدة؛ حيث يكون هنالك نوع مطلق من المشاعية، يكون أنموذجاً للمدينة بأسرها؛ بل للحياة المدنية بوجه عام، ويكون عاماً لجميع الطبقات، وفيه يحلل فكرة المشاع في ذاتها، لا في تطبيقها غلى فئة معينة في ذاتها. ومع ذلك يرى **زكريا** أن هذا يمثل فكرة منعزلة، تتعارض مع ما ورد من أفكار في باقي محاوراته. ومن هنا، لا يمكن أن تعدّ تعبيراً نهائياً عن آرائه في المشاعية، التي تعدّت الأشياء إلى الأشخاص، في مجتمع كان يوصف بأنه مجتمع رجولي، تعيش فيه المرأة على الهامش[3].

ويأخذ **زكريا** على مؤرخ الفلسفة الكبير بيجر، موقفه المدافع عن الآراء الفلسفية التي عرضها أفلاطون، في محاورة "**الجمهورية**"، بأن أفلاطون كان يهدف إلى تنمية النفس الفردية، فالطبقة الحاكمة عند أفلاطون تتنازل عن كل مصالحها واهتماماتها الفردية الشخصية؛ من أجل تحقيق مصالح الدولة.

---

1 – انظر: أفلاطون (2004)، جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 101–103.

* – (1874–1960)، محلل سياسي إنجليزي.

2 – المرجع السابق، ص 103.

3 – انظر: المرجع السابق، ص 104.

ويعترض **زكريا** بأن هذا البرنامج يوجهه أفلاطون إلى أعلى الطبقات، فكيف أمكن لـــ ييجر نفسه أن يحدد هدف محاورة "**الجمهورية**"، بأنه تربية النفس الفردية؟ كيف يمكن أن تكون النتيجة النهائية للبرنامج، الذي يهدف إلى تنمية شخصية الفرد، هي القضاء التام على كل النوازع الفردية في هذه الشخصية؟ [1].

وترى **مطر** أن المشاعية الأفلاطونية، تختلف عن الشيوعية الحديثة؛ وذلك لأن المشاعية الأفلاطونية، تشمل طبقة الحكام فقط، وليس جميع الطبقات في المجتمع، عدا عن أنها لا تقتصر على الثروة، وإنما تطالب بإلغاء الأسرة أيضاً. وترى **مطر** أن السبب في ذلك قد يعود إلى أن أفلاطون، يعتبر أن أسمى وأرقى مراتب الحب، هو الحب المثالي بين الرجال، لذا قد يكون هذا هو السبب، أيضاً، في شيوع الجنسية المثلية في طبقات المجتمع اليوناني المترف، كما أن احتقار أفلاطون للمال، كعنصر من عناصر الامتياز أدى إلى ذلك[2].

وتذهب **مطر** إلى أن الشرط الذي فرضه أفلاطون، بضرورة التوحيد بين وظيفة المعرفة، ووظيفة الحكم السياسي، شرط مثالي خيالي. وقد عارضه الكثير من مفكري السياسة الواقعية إلى القول بعكسه. فعلى سبيل المثال، ثراسيماخوس، وماكيافيللي، باعدا بين قدرات النجاح السياسي، وبين اكتساب المعرفة؛ ويعود السبب في ذلك إلى أن النوع الذي يناسب، ويلائم الحياة السياسية؛ يختلف عن النوع الذي يسعى إلى تحصيل الحقيقة والمعرفة. ثم تضيف، " وعندما يوجه هذا النقد لأفلاطون؛ فإنّه يجيب، أن الفلاسفة لا ينصرفون إلى التأمل والعزلة، لأنهم لا يصلحون للحياة العامة والحكم؛ بل لأن مجتمعاتهم مريضة، مهجورة منبوذة، لا لعيب فيها، بل لعيب المجتمع الذي يهجرها. وإن على المريض أن يسعى إلى الطبيب الذي بيده شفاؤه. ومن هنا، ينتهي أفلاطون إلى الرأي الذي يرى في الحكم علماً متخصصاً، وأنه لا يجب أن يترك للعامة، ولا للآراء الشخصية، فيقف على الطرف المقابل من الديمقراطية"[3].

كما تذهب **مطر** إلى أن الحضارة اليونانية، هي من أهم الحضارات التي نهلت منها حضارة الإسلام، حيث تقبل العرب المسلمون ما في الحضارة اليونانية بكل يسر وسهولة، لأنها كانت تفي بحاجاتهم العلمية، وتطلعاتهم الفكرية؛ فالعرب المسلمون تعلقوا بما في هذا التراث من إعلاء للمنطق

1 – انظر: انظر: أفلاطون (2004)، جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 118 – 119.

2 – انظر: مطر، أميرة حلمي (1999)، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، مرجع سابق، ص 20.

3 – المرجع السابق، ص 20– 21.

العقلي، ولوجود الروح الشرقية فيه التي اصطبغ بها في عصوره الأخيرة بعد الفتوحات التي قام بها الإسكندر(*) للشرق؛ وطوال العصر الهلنستي(**) (1).

ويظهر لدى **مطر** الأثر الكبير الذي تأثر به الفكر السياسي الإسلامي بالتراث اليوناني، وبخاصة التأثر بفلسفة أفلاطون، فالغاية السياسية لدى المسلمين، هي تحقيق السعادة في الدنيا والآخرة، وهذا ما ظهر في مؤلفات الفارابي(***)، ومنها تحصيل السعادة، والتنبيه على سبيل السعادة؛ حيث يتفق الفارابي في كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة، مع كتاب القوانين لأفلاطون، فالاثنان يبدأان فلسفتهما السياسية من قضية تأكيد وجود الله، والعناية الإلهية، حيث خالف أفلاطون جميع مذاهب الإلحاد في كتابه القوانين، وذهب إلى أن النفس الكلية سابقة على وجود المادة. أما الفارابي في كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة، فقد عني بالبحث في الوجود الأول، وتوضيح صفاته، وأنه وحده لا شريك له، ولا ضدّ له، ونفى النقص عنه، والشرك، وغيرها. كما ظهر أثر أفلاطون على الفارابي، من حيث نظرته للسياسة في مدينته على نحو ما كان سائداً في بلاد اليونان، إلا أنه قد اختلف عنه، وعن أرسطو كذلك، في تصوره لإمكانية قيام الدولة، التي تضم المجتمع الإنساني كاملاً، وأباح الحرب المقدسة لنشر رسالة الإسلام على الأرض(2).

وترى **مطر** أن كون السفسطائيين يتقاضون أجراً على تعليمهم للناس، لا يعني أنهم أفاقون متلاعبون، والسبب في ذلك أنهم قد أثاروا مشكلات واقعهم الفكري وعرضوها للبحث والتحليل الفعلي والنقد. وكان هدفهم هو بحث التغيرات الشديدة التي زعزعت أركان العالم الإنساني، وأصبحت تفقده تماسكه، وثباته القديم المستمد من تقديس التقاليد والنظم القديمة المتوارثة، فقوانين الطبيعة في رأيهم أكثر نظاماً من قوانين المجتمع الإنساني ونظمه، ففلسفة السفسطائيين في رأي **مطر** حلقة وصل في غاية الأهمية بالنسبة لتاريخ الفلسفة اليونانية، حيث نقلوا مشكلة البحث من عالم الطبيعة إلى عالم الأخلاق والسياسة، فأنزلوا الفلسفة من السماء إلى الأرض. ففلسفتهم جاءت لتعكس المضمون الجديد

---

* – (٣٥٦ ق.م– ٣٢٣ ق.م) الإسكندر الثالث المقدوني، المعروف بأسماء عديدة أخرى أبرزها: الإسكندر الأكبر، والإسكندر الكبير، والإسكندر المقدوني، والإسكندر ذو القرنين، هو أحد ملوك مقدونيا الإغريق، ومن أشهر القادة العسكريين والفاتحين عبر التاريخ.

** – تمثل الحضارة الهلنستية، ذروة النفوذ اليوناني في العالم القديم، بين 323 – 146 ق.م تقريبا (أو حتى 30 ق.م). علما بأن اللغة العامة اليونانية، والفلسفة والدين الإغريقيين، كانت أيضا عناصر هامة في العصر الروماني حتى أواخر العصور القديمة. سبقها مباشرة الفترة اليونانية الكلاسيكية، وتلاها مباشرة سيادة روما على المناطق التي هيمنت عليها اليونان، على الرغم من أن الفن والأدب الإغريقي عم المجتمع الروماني الذي تعلمت نخبته اليونانية فضلا عن اللاتينية.

1 – انظر: مطر، أميرة حلمي (2010)، الفكر الإسلامي وتراث اليونان، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص 6.

*** – (872– 950)، فيلسوف مسلم اشتهر بإتقان العلوم الحكمية وكانت له قوة في صناعة الطب.

2 – انظر: مطر، أميرة حلمي (1999)، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، مرجع سابق، ص 53 – 56. انظر: أيضا، البدور، سلمان فضيل (2006)، العقل والفعل في الفلسفة الإسلامية، عمان: دار الشروق، ص 53– 54.

للاتجاهات السياسية والاجتماعية، وكانت أقرب ماتكون إلى فلسفة التنوير في فر نسا؛ حيث، فولتير(**Voltaire**)(*)، وروسو، وديدرو(**Denis Diderot**)(**) بعد الثورة الصناعية في أوروبا[1].

وترى **مطر** الاختلاف في مفهوم الدولة، ما بين أفلاطون وأرسطو من جهة، ولوك من جهة أخرى؛ فأفلاطون وأرسطو، ينظران إلى الدولة على أنها غاية في ذاتها، وبأنها كائن عضوي يمتاز بحياة خاصة، وأهداف عليا تسمو وتعلو على كل أهداف الأفراد. إلا أن لوك جعل الدولة أداة، توفر لأفرادها النظام والاستقرار والسلام، الذي يتيح لهم تحقيق أهدافهم الخاصة، وأهم حقوقهم هو الحق في الملكية[2].

* – (1694– 1778)، كاتب فرنسي عاش في عصر التنوير، وهو أيضاً، كاتب وفيلسوف ذاع صيته بسبب سخريته الفلسفية الظريفة ودفاعه عن الحريات المدنية خاصة حرية العقيدة.

** – (1713 – 1784) فيلسوف وكاتب فرنسي. من أب حرفي، برز بإشرافه على إصدار "موسوعة الفنون والعلوم والحرف"، وتحرير العديد من فصوله. وهو من قادة حركة التنوير. ورئيس تحرير أول موسوعة حديثة.

1 – انظر: مطر، أميرة حلمي (1998)، الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص 119 – 120.

2 – انظر: مطر، أميرة حلمي (1999)، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، مرجع سابق، ص 92.

المبحث الثاني:

رؤى بعض مؤرّخي الفلسفة العرب المعاصرين من الأخلاق عند أفلاطون

نظرة عامة:

يرى **بدوي** أن الفلاسفة اليونانيين، لم يفرقوا بين الأخلاق الفردية، والأخلاق الاجتماعية، فالأخلاق واحدة؛ حيث إن أخلاق الفرد هي أخلاق الفرد، كونه ركناً من أركان المجتمع، وأخلاق المجتمع كذلك هي أخلاق الفرد، كونه وحدة تتكون من عدة أفراد [1]. كما أن الأخلاق عند أفلاطون طبيعية؛ فهي تعنى بالصلة بين الفرد، والمجتمع الذي وجد فيه، عدا عن أنها تنظر إلى هذه الصلة على أساس أن الفرد، لا يمكن أن يفهم إلا على هذا الأساس[2].

ويؤكد **بدوي** أن أفلاطون، عني عناية شديدة بالأخلاق، خاصة أنه تلميذ سقراط المخلص، وقد كان للأخلاق وجود كبير في مذهبه، لدرجة أن مذهب أفلاطون العام، يسوده مذهبه الأخلاقي الخاص[3].

ويذهب **بدوي** إلى أن الاتفاق بين أفلاطون والأبيقوريين[*]، في أن اللذة مصدرها ألم، حيث اللذات الإيجابية تفترض الألم، أما اللذات السلبية فلا تفترض ألماً؛ فالأخلاق الأبيقورية لا تقل علواً وسمواً عن الأخلاق الأفلاطونية، فبالرغم أن المرء قد يتوهم بأن الأخلاق الأبيقورية حسية بدأت نفعية مادية وضيعة؛ إلاّ أنها انتهت بأخلاق سامية، لا تقل في رقيها عن الأخلاق المثالية الأفلاطونية[4].

---

1 – انظر: بدوي، عبدالرحمن (1958)، ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 48– 51.

2 – انظر: بدوي، عبد الرحمن (1984)، موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ص 170.

3 – انظر: المرجع السابق، ص 180.

* – الأبيقورية أو المذهب الأبيقوري: يُنسب إلى أبيقور (340 ق.م. – 270 ق.م.). وإذا كانت لأبيقور ومن تبعه من تلاميذه نظرية في الطبيعة، مقتضاها إرجاع كل شيء في عالمنا إلى ذرات، إلا أن اهتمامهم انصرف أساسا إلى الأخلاق. وقالوا فيها إن أساسها اللذة، واللذة هي هدف الإنسان في حياته. واللذة ليست مقصورة على اللذة الجسدية، بل تسمو عليها اللذة العقلية. وليس الأمر بالسعي إلى اللذة الوقتية، بل قد يكون بالعمل على منع الألم. وخير اللذات هي في هدوء البال، وطمأنينة النفس. وهدوء البال بدوره يتحقق بالحد من الرغبات، والحاجات، والبساطة، والاعتدال في العيش. وكما أن اللذة هي غاية الحياة، فإن المعرفة لا تتحقق إلا عن طريق الحواس. والحواس ترشد المرء إلى تحديد طبيعة الشيء، فيصدر حكمه بعد الإدراك الحسي. غير أنه إذا أخطأ فليس الخطأ بناجم عن الإدراك الحسي، وإنما ينتج من الحكم والإدراك الحسي والشعور باللذة، هما مقياسا الحقيقة، وأسلوب الوصول إلى المعرفة.

4 – انظر: بدوي، عبد الرحمن (1959)، خريف الفكر اليوناني، ط3، مرجع سابق، ص 67– 68.

وبالرغم من أن أفلاطون في أخريات حياته، قد صبغ المادة بصبغة الأخلاق، من حيث إنها الشر أو أصل الشر، إلا أن **بدوي** يرى أن المحدثين، قد زادوا على أفلاطون في هذا المجال، بأنهم جعلوا الأصل في تفسير المادة، هو رغبتهم في تفسير فكرة الشر[1].

كما تلحظ **مطر** التأثر الواضح للفلسفة الرواقية[*] بالفلسفة الأفلاطونية، وذلك في مجالي الطبيعة والأخلاق[2]. "الإنسان بلا قيم توجهه، كسفينة بلا شراع في بحر الحياة الصاخب، والفلسفة ترى أن هناك ثلاث قيم رئيسية، توجه حياة الإنسان، هي الحق، والخير، والجمال. الحق، هو القيمة التي يسعى إليها في حياته العقلية، وهو قمة المعرفة. والخير، هو القيمة التي يسعى إلى تحقيقها بسلوكه، وهي قيمة لحياته الأخلاقية. أما الجمال، فهو القيمة التي يسعى إلى تحقيقها، في كل مايصنعه ويرتقي بشعوره، وذوقه، وهو غاية الفنان في إبداعه، وتذوقه للفن"[3].

ويرى **التريكي** أن الفلسفة باعتبارها بحثاً عن الحقيقة، قد ولت وانتهت، منذ أن نقد نيتشه الفلسفة والفلاسفة، واعتبر أن الأخلاق هي التي كانت، وما زالت القائدة للفلسفة. والتفكير الفلسفي ما هو إلا أكذوبة؛ حيث إنّ العملية تعود أدراجها، عندما لا تجد موضوعاً فلسفياً في النهاية؛ وإنما تجد شيئاً خارجاً عن الفلسفة؛ أي عملية أخلاقية؛ ولكي يتم تجنب ذلك، قام الإغريق باختلاق عالم ساكن مكان العالم المتغير؛ وهو عالم الكينونة، أي عالم المثل[4].

ومن هنا فسأبدأ بتناول رؤى بعض المؤرّخين العرب المعاصرين – محور الدراسة – من فلسفة الأخلاق عند أفلاطون في المجالات التالية:

أولاً: الخير:

يرى **بدوي** عدم صحة ما ذهب إليه بعض المؤرّخين، من إنكار حرية الإرادة عند أفلاطون. وذلك لأن أقوال أفلاطون؛ وإن تبدو مناقضة للقول بالحرية، إلا أنها يمكن أن تفهم بسهولة على أنها مؤدية إلى الحرية، فالقول المشهور لسقراط، " إن إنساناً ما من الناس، لا يفعل الشر مختاراً"، فيه أيضاً معنى حرية الإرادة، لأن المقصود هنا بالاختيار العلم الصحيح، ومصدر فعل الشر، هنا، الجهل بالخير الحقيقي، وليس مصدره عجز الإرادة، أو عدم قدرتها على فعل الخير. فهذا القول قول يتصل بنظرية

---

1 – انظر: بدوي، عبد الرحمن (1959)، شتاء الفكر اليوناني، ط3، مرجع سابق، ص 142.

* – واحدة من الفلسفات الجديدة في الحضارة الهلنستية. اعتقد الرواقيون أن مشاعر الخوف والحسد، وكذلك مشاعر الحب الملتهب والجنس المتقد، هي بذاتها، أو بما ينبثق عنه، أحكام خاطئة، وإن الإنسان الحكيم، أو الشخص الذي حقق كمالاً اخلاقياً وفكرياً، يرفض الخضوع لهذه المشاعر.

2 – انظر: مطر، أميرة حلمي (1998)، الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص 367. انظر: أيضا، أمين، عثمان (1971)، الفلسفة الرواقية، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ص 188– 189.

3 – مطر، أميرة حلمي (2006)، عن القيم والعقل في الفلسفة والحضارة، ط1، مرجع سابق، ص 29.

4 – انظر: التريكي، فتحي (1988)، الفلسفة الشريدة، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص 26.

المعرفة، ولا صلة له بحرية الإرادة. وكذلك الحال في بقية الأقوال، التي قد تشعر بشيء من الجبر، وتعقيد الإرادة [1].

أما **زكريا** فيرى أن أفلاطون بتوحيده بين الخير(أعلى القيم)، وبين الألوهية، وجعله إياه، مبدأ أسمى للكون، صبغ القيم بالصبغة المطلقة، وبالتالي هو حامل لواء النظرة المطلقة إلى القيم في العالم القديم. وهو هنا، أكثر اتساقاً مع نفسه من كثير من المذاهب اللاهوتية التالية، حين أكد أن الصفة الوحيدة للألوهية هي الخير، وأن الألوهية، لا يمكن أن تكون علة للشرّ. ومع ذلك يرى **زكريا** أن في هذا تقصيراً؛ لأنه إنما ينعت الألوهية، بأنها محدودة القدرة؛ فهي علة للخير دون الشر، وبرغم ذلك يرى **زكريا** أن طريقة التفكير هذه أكثر منطقية – من وجهة النظر الأخلاقية – من الطريقة التي تجعل المبدأ الكوني، علة للخير والشر معاً[2].

كما يرى **زكريا** أن أفلاطون أول من أدرك أن فلسفة الأخلاق، في صورتها النهائية، يجب أن تتجاوز ذاتها، حتى تتخذ لنفسها، أساساً من مثل أعلى نهائي، بحيث تستمد منه الغايات الأخلاقية قيمتها؛ بل تستمد منه المفاهيم الأخلاقية معناها[3].

ويضيف **زكريا** أن أفلاطون قد توّج مذهبه الأخلاقي، بالفكرة القائلة، إن الإنسان صانع مصيره. ويرى **زكريا** أن من السخرية، أن أفلاطون لم يتوسع في فكرته هذه، عن حرية الإنسان، في اختيار مصيره؛ حيث قدمها في صورة خاطفة وسط أسطورة أخروية، بينما أفكاره عن المكانة الأنطولوجية[*]، لمثال الخير شغلت صفحات طويلة من محاوراته. " ويكفي أفلاطون فخراً، أن الفكرة لمحت في محاوراته، كشهاب بارق، أما اتخاذ هذه الفكرة شعاراً للحياة، فهو أمر ما زال الإنسان الحديث ذاته، يناضل من أجل تحقيقه"[4].

ويرى **زكريا** أن الخير عند دراستنا لنصوص أفلاطون بمعناها الحرفي، يبدو مبدأ أنطولوجياً خالصاً، لا مجرد قانون أسمى أو قيمة عليا، تكتسب بها الفضائل العملية، طابعاً عقلياً أو علمياً، فيبدو مبدأ ينتمي إلى مجال الميتافيزيقا أكثر من مجال الأخلاق؛ ولكن هذا يتوقف على فهمنا لنظرية المثل، " هل تفهم المثل بمعناها الحرفي، من حيث هي موجودات لها عالمها الخاص، أم بالمعنى المجازي، من

---

1 – انظر: بدوي، عبد الرحمن (1954)، صيف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 207 – 208. انظر: أيضاً، بدوي، عبد الرحمن (1984)، موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ص 179.

2 – انظر: أفلاطون (2004)، جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 125.

3 – انظر: المرجع السابق، ص 127.

* – علم الوجود، هو أحد الأفرع الأكثر أصالة وأهمية في الميتافيزيقيا. يدرس هذا العلم الكينونة (being) أو الوجود (existence) إضافة إلى أصناف الوجود الأساسية في محاولة لتحديد وإيجاد أي كيان أو كينونة (entities) وأي أنماط لهذه الكينونات الموجودة في الحياة. لكل هذا فإن الأنطولوجيا ذات علاقة وثيقة بمصطلحات دراسة الواقع (reality).

4 – المرجع السابق، ص 128.

حيث إن استقلالها هذا تعبير متطرف عن استقلال المبادئ العقلية، عن الجزئيات التي تتجسد هذه المبادئ فيها"[1].

وترى **مطر** أن الفلسفة الإشراقية[*]، قد تأثرت بالفلسفة الأفلاطونية في نظرية المثل؛ خاصة أنها انتهت إلى وجود عالم عقلي مفارق به أزلية وخلود. ويقوم على رأسه مثال الخير، الذي يصيب من ينظر إليه بالانبهار، والدهشة. ولم يقتصر الأمر على التأثر بنظرية المثل؛ بل تأثرت بالفلسفة الأفلاطونية، في حديثها عن طبيعة النفس وخلودها[2].

وترى **مطر** أن محاورة "فايدروس" قد أضاءت طريقاً، في متاهات فلسفة أفلاطون، وشعابها المتشابكة، وأهم ما يلفت الانتباه فيها، هو توضيحها لشروط الفن المثالي الذي يحقق وحدة قيم الخير، والحق والجمال العقلي، أعلى قيم المعرفة. وأفلاطون – كما ترى **مطر**– لم يسع أن يكون فناناً بغير فلسفة، ولا فيلسوفاً بغير لمسات الفن؛ حيث ارتبط الجمال الفني، عنده بالحقيقة الفلسفية[3].

وترى **مطر** أن رأي أفلاطون في الخير، يثير كثيراً من الصعوبات، فنحن نعلم أن مصدر الخير، في كل شيء في الوجود لدى أفلاطون هو مثال الخير؛ ولكن توجه اعتراضات تكمن في "أنه يفترض وجود خير، ليس في إمكان الإنسان أن يعرفه أو يحصل عليه؛ بل حتى إن أمكن للبشر معرفته، فلن تفيدهم هذه المعرفة بأي شيء، ويتضح ذلك لو حاولنا البحث عن الفائدة، التي تعود على النساج أو النجار من معرفته بهذا الخير ذاته، أو ما الذي يضيفه تأمل هذا الخير على فن الطبيب أو القائد. إذ ليس بتلك الطريقة يبحث الطبيب في الصحة؛ لأنه لا يعنى إلا بصحة الإنسان، أو بعبارة أدق بصحة شخص معين"[4].

ثانياً: الفضيلة:

يرى **بدوي** التناقض لدى أفلاطون، في الغاية التي وضعها لنشأة الدولة؛ حيث إن الأصل في نشأة الدولة إشباع الرغبات المادية، لا تحقيق الفضيلة، عدا عن الطبقات العليا، التي سيجعلها أفلاطون في قمة الدولة، وهي ناتجة عن زيادة الحاجات والمتطلبات، فهي وليدة الترف. ومن هنا، فهي كماليات، وليست أساساً للدولة. وعليه، ستكون الدولة مصدراً من مصادر الشر، بدلاً أن تكون مصدراً لتحقيق الفضيلة. ومن هنا، يرى **بدوي** أنه ينبغي أن لا نأخذ كلام أفلاطون في هذا المجال مأخذ الجد،

---

1 – أفلاطون (2004)، جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 127.

* – نشأت الفلسفة الإشراقية، في القرن الثاني عشر في بلاد فارس، وكان لها أثر قوي في الفلسفة الإسلامية، وخصوصا على الفلسفة الفارسية والتي لا زالت ممتدة إلى يومنا هذا. وهي تعمل على نقد بعض الأفكار الرائدة للفلسفة الأرسطية المتمثلة في فلسفة ابن سينا.

2 – انظر: مطر، أميرة حلمي (2010)، الفكر الإسلامي وتراث اليونان، مرجع سابق، ص 132.

3 – انظر: أفلاطون (2000)، محاورة فايدروس، ترجمة وتقديم: أميرة حلمي مطر، مرجع سابق، ص 10.

4 – مطر، أميرة حلمي (1998)، الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص 318.

خاصة، أن أفلاطون يدلي في " الجمهورية "، بأن الحياة التي يحياها الزراع والصناع، ليست حياة جديرة باسم الحياة الفاضلة. وبناء على ذلك، يرى **بدوي** أن علينا أن نرفض هذه الفكرة، ونعود إلى فكرة الدولة، من حيث إن غايتها العلم، الذي لا يتحقق إلا عن طريق التعليم، والتعليم لا يهتم إلا بالتربية، والتعليم هو من اختصاص الدولة، وليس الفرد[1].

ويرى **بدوي** أنه بالرغم من أن أفلاطون في جمهوريته يفرق بين الفضائل، إلا أنه يؤمن بأن الفضيلة واحدة، ما دام مصدرها واحداً، وهو العلم[2].

وقد ذهب **بدوي** إلى أن أفلاطون قد غالى بعض الشيء، عندما طالب بوجوب اختيار الذرية، وذلك بوجوب صلاح الأبوين ليوجد النسل؛ فالأب الفاسد لا يمكن أن يكون أباً. وعدا عن ذلك، ينبغي التخلص من الطفل غير الصالح، لتكون المدينة فاضلة[3].

ويرى **بدوي** أن أفلاطون تأثر بشدة بنظام الدولة الإسبرطية، إلا أن هنالك اختلافاً بين أفلاطون، وبين النظام الإسبرطي، من حيث الروح والغاية: فالغاية من النظام الإسبرطي هي تقوية البدن، أما عند أفلاطون فتكمن في الفضيلة، وتحقيق العلم والفلسفة[4].

كما يرى **زكريا** أن فكرة العدالة تنتمي إلى مجال الأخلاق، بالقدر الذي تنتمي فيه إلى مجال السياسة. حتى إن أفلاطون نفسه يدرجها ضمن "الفضائل" الرئيسية الأربعة. وبرغم ذلك، يعتقد أن النغمة السياسية، هي الغالبة على تفكير أفلاطون في هذا الموضوع، وأن آراءه الأخلاقية في العدالة، لربما تكون متأثرة بمواقفه السياسية[5].

لقد كانت فكرة الانسجام، هي الوسيلة الوحيدة، التي استعملها أفلاطون، لعبور الهوة التي استحدثها بين أجزاء النفس الثلاثة، بالرغم أن هذا الانسجام، الذي كان بين عناصر متنافرة، لا يتم إلا بنوع من القوة والإرغام. فالقوة العاقلة التي ينبغي أن تكون لها الغلبة، تستعين بالقوة الغضبية من أجل إخضاع القوة الشهوية[6].

---

1 – انظر: بدوي، عبد الرحمن (1954)، صيف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 220– 221. انظر: أيضا، بدوي، عبد الرحمن (1984)، موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ص 182– 183.

2 – انظر: بدوي، عبد الرحمن (1954)، صيف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 136.

3 – انظر: المرجع السابق، ص 223. انظر: أيضا، بدوي، عبد الرحمن (1984)، موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ص 184.

4 – انظر: بدوي، عبد الرحمن (1954)، صيف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 225. انظر: أيضا، بدوي، عبد الرحمن (1984)، موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ص 184.

5 – بدوي، عبدالرحمن (1954)، صيف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 121.

6 – انظر: بدوي، عبدالرحمن (1954)، صيف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 122.

ويرى **زكريا** أن فكرة الانسجام، التي هي أساس هام من أسس المذهب الأخلاقي، فكرة غامضة جداً، فهو لم يحاول إزالة هذا الغموض، ومواقفه في هذا المجال معقدة. " فهو لم يوضح أبداً إن كان ما يعنيه بالانسجام، هو تحقيق كل ملكات النفس بصورة متآلفة، أم تحقيق الأرفع منها على حساب الأدنى. في الحالتين، يمكن أن يكون هناك انسجام، ولكن شتان ما بين الموقفين! إن الانسجام في الحالة الأولى، هو اعتراف بطبيعة الإنسان في عناصرها الكاملة، وبأن الشخصية الإنسانية، لا تكتمل إلا إذا حققت كل هذه العناصر معاً، دون أن يطغى واحد منها على الآخر. وفي هذه الحالة، تكون فكرة الانسجام، تعبيراً عن حالة التحقق الكامل لكل جوانب الطبيعة البشرية، أي إنها تكون اعترافاً صحيحاً، بجميع عناصر طبيعة الإنسان. أما في الحالة الثانية، فإنَّها تكون تعبيراً عن اتجاه في الزهد، وإلى كبت عناصر معينة من الطبيعة البشرية في سبيل إعلاء عناصر أخرى – ويتمثل الانسجام في هذه الحالة، في حفظ النسبة بين العناصر المتباينة، أي في إعطاء كل منها القدر الذي تستحقه من الاهتمام"[1].

كما يرى **زكريا** أن الزهد يبدو واضحاً لدى أفلاطون، من خلال ما ورد في محاورة "فيدون" من أن الجسم مقبرة النفس. كما يظهر ذلك، في أنه يرى أن الأمور الإنسانية، كلها لا تستحق من المرء اهتماماً. وفي إعلائه المعقولات فوق المحسوسات، واحتقاره للعالم المادي، وتمجيد المعرفة النظرية الخالصة بالقياس، إلى كل معرفة ترتبط بعالم الأشياء. ويرى **زكريا** أن هنالك اتجاهاً أخلاقياً آخر، يوازي الزهد، ألا وهو اتجاه عدم إغفال المتع الدنيوية؛ حيث إن على الطبقة الرفيعة عدم الزهد – أبداً– في المتع الجسمية، فهم ينظمونها لمصلحة الدولة.

ولكن، **زكريا** يرى أن أفلاطون، أبعد ما يكون عن ذلك الزهد القائم، الذي يوحي به احتقار أفلاطون، على المستوى النظري، لكل ما له صلة بعالم الأجسام المحسوسة.

ويظهر ذلك جلياً، من خلال مواقف عدة لأفلاطون، يذكر منها **زكريا**، تنظيم الدولة احتفالات تجمع فيها الشبان والشابات من الحراس، في مواسم معينة، وإلى مكافأة المحاربين الشجعان بالاتصال الجنسي، عدا عن حبّه ومشروعيته، للجنسية المثلية[2].

إذن، كما يرى **زكريا** أن فكرة الانسجام لدى أفلاطون، تتخذ طابعاً مزدوجاً؛ فهي تعني من جهة، انسجام الطاعة والخضوع؛ حيث خضوع القوى الدنيا للقوى العليا. ومن جهة أخرى، تعني انسجام التكامل، أي تحقيق القوى المختلفة في النفس الإنسانية، على أكمل وجه، والتأليف بينها. وعليه؛ تنطوي الأخلاق الأفلاطونية، على معاني الكبت، ومعاني الانطلاق في آن واحد، وإن كان المعنى

1 – المرجع السابق، ص 123.

2 – انظر: أفلاطون (2004)، جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 123– 124.

الاول هو الذي كتب له البقاء فيما بعد، وذلك لسببين: أولهما، أن البيئة اللاحقة التي عاشت فيها الأفلاطونية، كانت بيئة زاهدة؛ وثانيهما، أن السياق العام لفلسفة أفلاطون النظرية، كان مؤدياً إلى ترجيح جانب الزهد، واحتقار العالم المحسوس[1].

ويتساءل **التريكي** عما قام به فوكوياما (Fukuyama)[*]، في كتابه نهاية التاريخ والإنسان الأخير من توضيح لمعنى التوموس عند أفلاطون، فهو لا يعلم (أي **التريكي**)، كيف اعتمد معنى "روح الحياة" لهذا المفهوم، وكيف أول هذا المعنى، ليجعل فيه الحافز الموجود فطرياً عند الإنسان للديمقراطية الليبرالية، ويعود السبب في ذلك أن هذا المعنى لا يستقيم تاريخياً؛ لأن نظرية الديمقراطية سلبية في كنهها عند أفلاطون. كما أنه لا يستقيم فلسفياً، فأفلاطون كان يعني بالوظيفة الثالثة (التوموييديس)، الغضب الذي يتمكن منا ليساند الفضيلة والأخلاق، ويساعد العقل على مواجهة مشاكل الحياة[2].

ثالثاً: الأخلاق والفن:

يرى **زكريا**، تناقضاً أساسياً في وصف اتسلر، لمدينة أفلاطون المثلى، بأنها عمل فني فحسب، لا يعتمد أمام تنوع الحياة الواقعية، ومرونتها؛ حيث يرى أن اتسلر في هذا، رأى أن الفن عند أفلاطون منفصل عن الواقع العملي، ولم يكن غرضه إلا خيالاً محضاً؛ ولكن الحقيقة – كما يرى **زكريا**– أن أفلاطون أخضع الفن للاعتبارات العملية، وفرق بينه وبين مجال الخيال البحت.

وبرغم تناقض اتسلر، إلا أن **زكريا**، يرى أن أفلاطون، بتردده بين الفلسفة والفن، ساهم في وجود مثل هذا التناقض؛ بحيث يظل الباحث الأفلاطوني حائراً – دائماً– في تحديد رأيه الحقيقي منهما، فلا يدري إن كان الفن وسيلة، لغاية هي الفلسفة. أم أن الفلسفة – بمعنى أعمق– وسيلة لغاية هي الفن؟ [3].

ويرى **زكريا** أن نظرية أفلاطون في الفن ترتبط بنظرية المثل، وذلك عن طريق المحاكاة في الفن، والذي هو ليس محاكاة للموجودات في أعلى مراتبها؛ بل للمثل، وهو محاكاة للأشياء الجزئية الفردية الزائلة، وعليه، فقد احتلت أدنى مرتبة من مراتب الوجود. ففي نظره الفنان مقلد فحسب، ولذا يرى **زكريا** بأن الشائع اليوم، وصف الفنان بأنه خالق، ولو كان أفلاطون على دراية بهذا، فلن يتقبل الوصف إطلاقاً. ويرى **زكريا** أن فكرة المحاكاة، قد طبعت نظرية أفلاطون في النفس بطابع أخلاقي

---

1 – انظر: أفلاطون (2004)، جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 124.

* – (1952–)، كاتب ومفكر أمريكي الجنسية، من أصول يابانية يعد من أهم مفكري المحافظين الجدد.

2 – انظر: التريكي، فتحي (1998)، العقل والحرية، مرجع سابق، ص 116.

3 – انظر: أفلاطون (2004)، جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 160.

واضح؛ فبما أن الفن يتصف بصفات الأشياء التي يحاكيها، فينبغي أن يخضع لنفس القيود التي يخضع لها الناس هذه الأشياء في حياتهم الفعلية. فتحريم السرقة في حياتنا العملية، يقتضي تحريم الشعر الذي يتحدث عن السرقة، وهكذا. ويرى **زكريا** أن المحاكاة الفنية أشد إثارة للنفوس، حيث إن الفنان يبالغ بطبيعته، والفن أقرب إلى الانفعال، لذا من الضروري إخضاع الفن لقوانين وقيود تشريعية صارمة، كما هو الحال لمثيلاتها في الحياة الواقعية. أما عيوب هذه النظرية، فيرى **زكريا** أنها تكمن في أنها تخلط بين البحث عن المنفعة العلمية، والفائدة الأخلاقية. وبين المتعة الفنية أو الجمالية ذاتها. فمن الصعب أن نقول إن الفن لا يُقدَّر إلا لأن فيه دعوة أخلاقية. فالناس لا ينظرون إلى المضمون للعمل الفني، ويرى **زكريا** أنهم على حق فيما ذهبوا إليه؛ لأننا لا نعجب بالفن لسبب ما يبعثه فينا من معاني الفضيلة، وحسن السير والسلوك. ويعتقد **زكريا** أن العمل الفني أعمق وأوسع من أن نضعه في أعلى درجات السلم الاجتماعي والفكري، أي عند الحاكم الفيلسوف كما دعا أفلاطون، ولا أن نضعه في أدنى درجاته، أي عند الفلاح، كما دعا (تولستوي)؛ فالعمل الفني العظيم – من وجهة نظره– هو الذي يضعنا وجهاً لوجه أمام ماهية الإنسان، الإنسان من حيث هو موجود له موقف معين من الكون والناس، وهو أشمل من أن يرتبط بهذا النظام الأخلاقي أو ذاك[1].

كما يضيف زكريا أن من عيوب آراء أفلاطون الجمالية، ارتباطها بنظرية المثل، فالإنسان يستطيع أن يرفض جميع الآراء الجمالية، إذا لم يوافقه على نظرية المثل، وإذا لم يكن لديه الإيمان، بأن للأفكار أسبقية في الوجود على الأشياء الجزئية الواقعية، أو بأن الأولى هي الثابتة، ويقل الثبات وتنعدم الوحدة والنظام، كلما نزل في سلم الموجودات.

وهذه النظرية عندما تطبق على الفن، تؤدي إلى نتائج ممتنعة غاية الامتناع: إذ هي تفترض ضمناً، القول إن الصانع كالنجار، الذي يصنع الكرسي...أفضل من الفنان، لأن الأول على الأقل يحاكي المثل الفكرية مباشرة، بينما الثاني لا يحاكي إلا ما أنتجه الأول بالمحاكاة. وعلى حين إن الصانع يتصل مباشرة بالمثل، وينتج شيئاً واقعياً ملموساً، فإن الفنان لا ينتج إلا ظلالاً وأوهاماً في أدنى مراتب الوجود. ولعلّ هذه النتيجة وحدها كافية، لإثبات مدى استحالة تطبيق مثل هذه النظريات الميتافيزيقية في مجال الفن.

ويقلب **زكريا** أوضاع نظرية أفلاطون، من حيث مرتبة العمل الفني، حيث يرى أنه يحتل المرتبة الأولى لا الثالثة، لأن الإنسان إذا كان بمقدوره، أن يتصور نماذج لعالم مثالي، يعلو على الجزئيات الفردية، التي يتعامل معها الناس في حياتهم اليومية؛ فأقرب شيء لذلك هو الموضوعات التي

1– انظر: زكريا، فؤاد (1975)، آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، مرجع سابق، ص 252–257. انظر: أيضاً، هيدجر، مارتن (1977)، نداء الحقيقة، ترجمة وتقديم: عبد الغفار مكاوي، القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، ص 312.

يخلقها الفنان. إذن العمل الفني، هو الذي يقربنا، إلى طبيعة المثال أو الفكرة الكامنة من وراء الجزئيات[1].

ويرى **زكريا** أن التجربة الجمالية بالرغم من أن الانتقادات التي توجه إليها، تجعلنا أناساً أفضل، وتهذب مشاعرنا، وتقلل من حدة العنف لدينا، وتعطينا طابعاً إنسانياً، وتبلغنا رسالة لها طبيعة أخلاقية. والسر في العمل الفني، إنما يكمن في أنه يضفي على مشاعرنا، رقة لا ندرك مصدرها[2].

ويؤكد **زكريا** أن الناقد أو المتذوق للعمل الفني ذاته، يكون في أفضل حالاته، عندما يركز اهتمامه بالعمل الفني ذاته، ويستغل كل العناصر الخارجة عن العمل، أما الاستغناء عن هذه العوامل، والاعتقاد بأن التأمل الخالص كافٍ وحده؛ فهذا أمر مستحيل عملياً، ومخالف لطبائع الأشياء، فالحياة الواقعية تؤكد عدم وجود مثل هذه الحالات، كما أن التأمل الخالص المجرد للعين، يتناقض ويتنافى مع وحدة الكائن الإنسان ذاته، فالإنسان سواء كان فناناً مبدعاً، أم متذوقاً للفن أو ناقداً له، لا بدّ أن يكون له كيانه الموحد[3].

وترى **مطر** أن التفسير الذي حاول انتزاع النظرية الأرسطية من إطار المثالية الأفلاطونية، قد شوّهها؛ وهذا يعود إلى أنهم لم يفسروا عبارة، إن الفن محاكاة للطبيعة تفسيراً صحيحاً، فالطبيعة الواردة هنا، تفسر تفسيراً حرفياً بالمعنى المألوف للكلمة. وعليه، ترى **مطر** أن الطبيعة، هنا، اصطلاح فلسفي قصد به القوة الخلاقة في الوجود، لا طبيعة الكون الظاهرة. "وغاية الفن وفقاً لهذا التشبيه الأرسطي، هي كغاية الطبيعة في خلق موجودات كاملة الصورة مكتملة البناء، والطبيعة – هنا – تعني أيضاً حقيقة الشيء، وجوهره المدرك بالعقل، وهي ترادف الصورة الثابتة، والمثال الكامل الذي يوجه حركة الكائن، ونموه نحو غاية مرسومة، وهدف مقصود، فيهبه الحياة، ويحقق له اكتمال الوجود"[4]. إذن، الفن، تعبير عن حقائق الطبيعة الثابتة المعقولة، وعللها ومبادئها، لا محاكاة لها. كما تضيف **مطر** أن هذا التفسير يؤدي إلى نظرية مثالية في الفن؛ حيث إن الفن يترفع على الطبيعة، فهو يتجاوز ما فيها من نقص[5].

1- انظر: زكريا، فؤاد (1975)، آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، مرجع سابق، ص 252-257. انظر: أيضاً، هيدجر، مارتن (1977)، نداء الحقيقة، ترجمة وتقديم: عبد الغفار مكاوي، مرجع سابق، ص 312.

2 – انظر: زكريا، فؤاد (1975)، آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، مرجع سابق، ص 258.

3 – انظر: ستولنيتز، جيروم (-197)، النقد الفني، دراسة جمالية فلسفية، ترجمة: فؤاد زكريا، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، ص و – ز.

4 – مطر، أميرة حلمي (1985)، فلسفة الجمال، مرجع سابق، ص 38.

5- انظر: مطر، أميرة حلمي (1985)، فلسفة الجمال، مرجع سابق، ص 38.

وترى **مطر** أن نظرية أفلاطون في الجمال، هي ثمرة الأسس التي قامت عليها فلسفته العامة؛ فالجمال في حقيقته مثال، فالجمال الذي يجب على الفيلسوف البحث عنه هو الجمال المطلق المعقول الذي لا يداخله أي قبح، فهو الجمال بالذات، أو مثال الجمال[1].

وعليه، ترى **مطر** أن أفلاطون من أعظم وأفضل الذين استطاعوا التعبير عن موقف الإنسان، عندما يجد نفسه ممزقاً بين وجوده في العالم المحسوس، وبين تطلعه إلى العالم المعقول، حيث يتمثل له فيه الجمال و الكمال و الخلود[2].

وتؤكد **مطر** أن فلسفة أفلاطون ثمرة، لفترة من أزهى عصور الفن على مدى التاريخ، وهو العصر الذي بلغت فيه التراجيديا، والخطابة، والنحت، والتصوير مرحلة النضج الكامل. وبرغم ذلك فقد تضاربت أقواله، واختلفت حول قيمة الفن، حيث أصدر أحكاماً قاسية، على فن عصره كان أبرزها، أنه محاكاة غايتها إثارة اللذة، وتمويه الحقيقة عند المشاهدين والسامعين، ولم يكتفِ بإصدار أحكامه القاسية على الفن؛ بل تعداها إلى التصوير والشعر والخطابة، التي اعتبرها نوعاً من الخبرة العملية المكتسبة بالممارسة، هدفها التأثير في السامعين وتمويههم.

وهذا الموقف النقدي للفن عند أفلاطون- كما ترى **مطر**- هو ثمرة من ثمار الفلسفة، السقراطية المتمسكة بالاتجاه العقلي، والتشدد الأخلاقي، والقضاء على كل حماسة واندفاع وجداني، ففلسفة سقراط اتجهت نحو غاية أخلاقية هي الطهارة الروحية، والعناية بالنفس، وطرح القيم المادية والدنيوية. وتبدو **مطر**، هاهنا، متأثرة بتفسيرات فردريك نيتشه، لفلسفة سقراط[3].

ومن المسلم به – كما ترى **مطر**- وخاصة بعد الدراسات التي قام بها، لويس كامبل (Lewis Campbell)، و لوتسلافسكي (LotusLavasca)، أن الفلسفة الأفلاطونية، قد مرت بأطوار عديدة، نتج عنها آراء جديدة في الفن، تنبثق عن الروح الأفلاطونية التي تمتاز بالشاعرية، التي لا تقيدها حدود العقلية السقراطية، التي ترتبط بالإصلاح الأخلاقي فقط. فعلى سبيل المثال، نظرية المثل الأفلاطونية، لم تعد مقتصرة على مناقشة، وبحث التصورات الأخلاقية. كما أن نظرية الجدل أو الديالكتيك، تخطت الحوار العقلي إلى الحدس، والرؤية الميتافيزيقية. وفي الوقت الذي تطورت فيه نظرية أفلاطون في الوجود، والمعرفة، وتصوره للحقيقة، كان لزاماً على أفلاطون أن يوسّع نظريته في الفن والجمال؛ وعليه، فقد تضاءلت النزعة العقلية السقراطية، فازداد الاتجاه نحو النزعة الاعتقادية التوكيدية عند

1- انظر: المرجع السابق، ص 87.

2- انظر: مطر، أميرة حلمي (1998)، فلسفة الجمال (أعلامها و مذاهبها)، ط1، مرجع سابق، ص 39.

3 – انظر: أفلاطون (2000)، محاورة فايدروس، ترجمة وتقديم: أميرة حلمي مطر، مرجع سابق، ص 4.

أفلاطون، كما تضاءلت روح النقد والعقلية الاستدلالية، فازداد الاتجاه نحو الإيمان والإلهام والتجربة الميتافيزيقية. ومن هنا، جاءت فلسفة أفلاطون لرفض الواقع، وتوكيد سيادة العالم الروحاني المثالي[1].

كما ترى **مطر** أن قضية الفن، هي قضية الديمقراطية[*]، كما أنها قضية الاشتراكية، ففي الديمقراطية، يصل إنتاج الفن إلى أكبر عدد من الناس؛ أما في الاشتراكية؛ فالفنان مكانه جنباً إلى جنب مع العامل المنتج؛ وحين يكون الفن في متناول الجميع ستتغير نظرة الناس إليه؛ فالفن في ظل الاشتراكية[**] تحرير للإنسان، وليس استعباداً له[2].

ولما كان الاتجاه المادي في الفلسفة المادية، وما فيه من نزعة حسية، هو السائد في عصر أفلاطون؛ كانت النظرة للفن عند اتباع هذا الاتجاه أن الفن، ما هو إلا المتعة الحسية واللذة الخالصة. ومن هنا، رأت **مطر** أنه لا بدّ – تبعاً لذلك – من الثورة عند أفلاطون بوصفه مصلحاً أخلاقياً، حيث اتجه إلى تأكيد جانبين خلا منهما الفن في عصره، وهما الجانب الأخلاقي، والنزعة الروحية. وهنالك من رأى في فترات لاحقة من التاريخ، أنه لا بدّ من الثورة على الفن، وكراهيته، وذلك بسبب النظرة الدينية السائدة، والتي وصفت الفن بأنه متعة. وعليه، يجب تطهير الناس من المتع الدنيوية، والزهد فيها طلباً للآخرة. وتبعاً لكل ما سبق، ترى **مطر** أن هذا ليس كافياً للحكم على الفن، بأنه نشاط لا أخلاقي، لا يتوقف على ما تنطوي عليه الخبرة الفنية من متعة، وبهجة؛ بل يتوقف على المعنى الذي يمكن أن تفهم به الأخلاق. فالأخلاق لدى بعضهم، قد تتضمن كل نشاط يحقق به المرء سعادته، فيكون الخير لذلك، هو كل ما يساعد على تفتح الطبيعة الإنسانية، وازدهارها، وهكذا، يكون الفن مصدراً لسعادة الإنسان. ومن جانب آخر، قد تكون الأخلاق في الخير، في التزام المرء بمثل ثابتة، أو قواعد صارمة يجب على الفرد احترامها، والانطلاق نحو الحرية والتجديد[3].

---

1 – انظر: أفلاطون (2000)، محاورة فايدروس، ترجمة وتقديم: أميرة حلمي مطر، مرجع سابق، ص 7.

* – معناها الحرفي، هو حكومة الشعب، وهي بمدلولها العام تتسع لكل مذهب سياسي يقوم على حكم الشعب لنفسه، باختياره الحر لحكامه، ورقابتهم بعد اختياره.

** – نظام اجتماعي اقتصادي، قائم على الملكية العامة لوسائل الإنتاج، وتبنى الاشتراكية على شكلين من الملكية: ملكية الدولة العامة، والملكية التعاونية والجماعية.

2 – انظر: مطر، أميرة حلمي (1985)، فلسفة الجمال، مرجع سابق، ص 65 – 66.

3 – انظر: المرجع السابق، ص 67– 69.

رابعاً: ارتباط فلسفة الجمال بالواقع الفني عند مطر:

ترى **مطر** أن الاختلافات حول تفسير الجمال، ما هي إلا دليل على ارتباط فلسفة الجمال بالواقع الفني، واتصال الفكر بالحياة؛ فالأفلاطونية مثلاً، تؤكد المضمون الاجتماعي للجمال. كما ترى **مطر** أن هنالك فلسفات متعددة للجمال، تبعاً لاختلاف العوامل الفكرية والحضارية، التي أثرت في تكوين المذاهب الفلسفية، وإيجادها؛ وعلاوة على ذلك، فقد اختلف مفهوم الجمال من حضارة إلى أخرى، فأدى ذلك إلى إيجاد نماذج، ومثل مختلفة للجمال[1].

وحين وجهت التّهم إلى أفلاطون، على أنه فنان جهل حقيقة الفن، عندما قال بأنه محاكاة وتقليد؛ وعندما حكم عليه بمقياس المعرفة والأخلاق، عللت **مطر** ذلك، برده إلى غموض المسألة الأخلاقية، نتيجة لتناقض أفلاطون في نظرته إلى الفن، وذلك لأنه ينزل بالفن إلى أدنى مستويات المعرفة، فيصفه بأنه خيالي يحاكي العالم المحسوس، المحاكي للعالم المثالي المعقول، فالفن بعيد عن الحقيقة بمقدار درجتين[2].

ولكن؛ يبدو التناقض الأفلاطوني واضحاً في هذا المجال، حيث إنه نادى بتعليم الموسيقى والفنون منذ الصغر، عدا عن ذلك فالمتأمل لمحاوراته يجد فيها أسلوباً فنياً، وأدبياً واضحاً، فكيف سنعلل هذا، وما جهله بالفن وغموضه – كما أرى– إلا لأنه – دائماً– يسعى إلى أن إيجاد قضية يختلف حولها الكثيرون، فتشكل موضوعاً قابلاً للنقاش والحوار. كما هو الحال لمخالفته السفسطائيين، مثلاً.

ولأن الجمال الفني الذي يبتغيه أفلاطون، هو المعبر عن حقيقة الأشياء، فبرأيه أن الصورة الهندسية، تعبر عن الحقيقة المعقولة الثابتة، لجميع موجودات الطبيعة. ومن هنا، ترى **مطر** أن خير ما يمثل الفلسفة الأفلاطونية، هو فن التصوير الحديث في عصرنا الحالي[3].

كما تذهب **مطر** إلى أن هنالك مغالاة في رأي الكثير من الفنانين، والأدباء الذين يمتلكون فلسفة خاصة، حيث يتخذون من الفن وسيلة لخدمة فلسفتهم، أو نظرياتهم العلمية؛ وذلك عن طريق الإنتاج الذي يقدمونه. وترجع المغالاة – حسبما ترى **مطر**– إلى أن فهم العمل الفني، والمقدرة على استيعابه، ليس بالأمر اليسير؛ بل هو أصعب من فهم النظرية الفلسفية، أو العلمية التي أتى بها؛ وزيادة على ذلك، إن الكثير من الأعمال الفنية أو الأدبية يعتريها الغموض، ومن الصعب فهمها[4].

---

1 – انظر: انظر: مطر، أميرة حلمي (1985)، فلسفة الجمال، مرجع سابق، ص 21– 22.

2 – انظر: المرجع السابق، ص 35.

3 – انظر: المرجع السابق، ص 51.

4 – انظر: المرجع السابق، ص 55.

يبدو أن **مطر** تناست، بأن الأفراد يتفاوتون في قدراتهم، ومواهبهم، ومشاعرهم، و نظرتهم إلى الحياة؛ لذا لا مغالاة في أن تكون الكثير من الأعمال الفنية أو الأدبية، غامضة. فقد يكون العمل الفني موجهاً إلى جهة معينة أو يخدم هدفاً معيناً، لا ينبغي للجميع أن يتوصلوا إليه، وواقعنا شاهد على ذلك.

وفي الوقت الذي ينظر فيه المحافظون والمتشددون، إلى بعض الفنون، مثل: الغناء، والرقص على أنهما لا يحترمان الوازعين الديني والأخلاقي، ترى **مطر** أن هذا ادّعاء بعيد عن الحقيقة؛ فالفن ارتبط بالدين، والأخلاق منذ أقدم العصور، كالرقص الذي نشأ من طقوس البدائيين الدينية، وتطور فن المسرح، يعود إلى أنه ارتبط بعبادة الإله ديونيسوس، إله الخمر في اليونان؛ كما تأثرت الفنون في البيئات الإسلامية، بخصائص مستمدة من التعاليم الإسلامية، وارتقت الموسيقى، والغناء داخل الكنائس في أوروبا. إذن، الدين والفن والأخلاق ظواهر لا تتعارض مع بعضها بعضاً؛ بل ترتبط ببعضها. كما أن الاعتراض على الفن، على أساس الأخلاق أو الدين أو المنفعة العملية، ماهو إلا اعتراض، لا يعتمد على أساس من التفسير العلمي لتلك الظواهر[1].

وترى **مطر** أن تجريد الفن من العلاقات العامة، والمجالات المختلفة، بوصله بغيره من ظواهر النشاط الإنساني، يؤدي إلى أن يصبح الجمال فكرة مجردة باهتة اللون، خالية من المعنى، ومن الارتباط بالواقع. كما ترى أن قول الفن للفن، إذا كان يعني أن الفن لا ينشد هدفاً سوى تحقيق القيم، قيم الحق والخير، فليس هناك معنى للجمال، إذا لم يرتبط بالمشاعر الإنسانية، وواقع حياة الإنسان العملية والاجتماعية والأخلاقية[2].

وترى **مطر** أن مشكلة الجمال قد ارتبطت بالتفكير الميتافيزيقي، الذي يفسر الأشياء تفسيراً عقلياً للوصول إلى العلل البعيدة غير المباشرة، وأصبح الجمال مشكلة فلسفية منذ أن قدّم أفلاطون تساؤله، عن سبب جمال الوردة، هل هو في شكلها أم في لونها، أم أن الأشياء الجميلة جميلة بسبب علة أخرى معقولة مثالية، هي مثال الجمال[3].

خامساً: الفلسفة والشعر:

ينبّه **زكريا** إلى التناقض الواضح بين طريقة أفلاطون، في التجائه إلى الأسطورة، وبين حملته على الشعراء؛ لالتجائهم إلى هذا الأسلوب ذاته[4].

ثمّ يجد **زكريا** تعليلاً جزئياً، بأن أفلاطون قد يكون شاعراً من نوع خاص، لا يتغنى بالمحسوس، ولا يندمج فيه بكل خياله، أو يستخلص منه صوراً ينقلها إلى سائر المجالات، فهو شاعر

1 – انظر: مطر، أميرة حلمي (1985)، فلسفة الجمال، مرجع سابق، ص 71.

2 – انظر: المرجع السابق، ص 71– 72.

3 – انظر: المرجع السابق، ص 77.

4 – انظر: أفلاطون (2004)، جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 173.

تجريدي. فعلى سبيل المثال، الجمال الذي كان يتغنى به لم يكن، الجمال الذي يتغنى به معظم الشعراء والفنانين؛ وإنما هو جمال تنعدم فيه الحياة والمادة والقوام، جمال مجرد لا ينطوي إلا على الماهيات الخالصة [1].

ثمّ يقول **زكريا:** " وأخشى أن أقول، إنّ هذا التناقض الأساسي عند أفلاطون، في مجال الخلط بين الحقيقة الفلسفية، والحقيقة الشعرية، لم ينفع الفلسفة، ولا أفاد الشعر. فهو من جهة قد تحدث، بأسلوب الشعر، والأساطير؛ حيث كان ينبغي عليه، أن يتحدث بأسلوب العلم (كما في محاورة طيماوس). وهو من جهة أخرى، استنكر على الشعراء، أن يخاطبوا الناس بأسلوبهم المميز الذي يخضع لمقاييس فنية، لا لمقاييس منطقية – أي إنه، بالاختصار، قد عالج الفلسفة، بأسلوب الشعر، وعالج الشعر بأسلوب الفلسفة، فلم يعد ذلك بالنفع على الاثنين معاً!"[2].

وبما أن أفلاطون كان يضع الشعراء، بعد الصناع وأصحاب الحرف، وأرسطو يضعهم في أعلى السلم مع الفلاسفة والحكماء، لأنه يرى فيهم قدرة عظيمة على تصوير تجارب الحياة. فإن **زكريا** يرى أن موقف أرسطو هو الأسلم، والأقرب إلى الفهم السليم لتطبيقه التجربة الفنية. وهذا إن دلّ على شيء، فإنما يدل على تقدم كبير في التفكير الجمالي. وبالتالي ظهور بوادر النظريات الجمالية منذ ذلك الزمن[3].

ويرى **زكريا** أن انتقاد أفلاطون للشعراء ذو طابع أخلاقي أو تربوي، وذلك لأن الشعراء ينقدون الآلهة، وهذا مخالف للقيم والمبادئ الأخلاقية التي ترمز إليها الآلهة. وبالرغم من القيود التي فرضها أفلاطون في دراسة الشعر، إلا أن **زكريا** يرى بعض الصواب في هذا، وذلك لأن ما يلقى على مسامع النشء من قصص خيالية عن الجن والعفاريت، أو أية قصص لا قيمة لها، من شأنها أن تؤدي إلى نتائج سلبية لا تحمد عقباها، بحيث يتجه النشء إلى روح الخرافة اللاعلمية، أو الشعور بالخوف، أو مبادئ الانحلال، فما دعا اليه أفلاطون – سابقاً– يتوافق تقريباً مع ما تدعو إليه المذاهب التربوية الحديثة، في ميدان القصص التي تروى على مسامع الأطفال[4].

كما ترى **مطر** أن أفلاطون عندما قال إن صراع الفلسفة والشعر، هو صراع جوهري أبدي، في نفس كل مفكر؛ إنما يقصد، إن الشعراء والفنانين يعرفون حقيقة ما يتكلمون عنه؛ ولكن ينتهي حديثهم في الغالب باللغو. أما الفلاسفة فيتحدثون بمنطق، ولكنهم قلما يعرفون حقيقة ما يتحدثون عنه[5].

---

1 – انظر: أفلاطون (2004)، جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 174.

2 – المرجع السابق، ص 173.

3 – انظر: زكريا، فؤاد (1975)، آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، مرجع سابق، ص 263– 264.

4 – انظر: أفلاطون (2004)، جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 134.

5 – انظر: مطر، أميرة حلمي (1998)، فلسفة الجمال (أعلامها و مذاهبها)، مرجع سابق، ص 9.

سادساً: أثر فلسفة أفلاطون على الابتكار من وجهة نظر بعض المؤرّخين العرب المعاصرين:

يرى **زكريا** أن سوء الفهم في النظريات القديمة، إنما يعود إلى الاختلاف في فهم معاني المصطلحات بين اللغات القديمة، واللغات الحديثة؛ حيث إن الكلمة اليونانية التي تعبر عن المشاعر، تعني أيضاً؛ الصانع أو الفاعل، وكانت تستخدم لديهم للدلالة على كل فنان يخلق شيئاً أو يصنعه بعد أن لم يكن موجوداً. وكذلك كلمة الموسيقى، فهي تضم كل الفنون والآداب، وهذا ما يقصده أفلاطون، عندما تحدث عن التربية، الموسيقى (التربية الروحية)، والرياضة البدنية (التربية الحسية)، والفن لدى اليونان يشمل ما نعنيه اليوم بالنسبة للفن، كما يشمل الحرف اليدوية، والفنون الصغرى، والصنائع العملية[1].

ثمّ يرى **زكريا** أن كفاح برتراند رسل من أجل نزع السلاح، ومن أجل السلام، وكفاح سارتر[*](Sarter)، من أجل قضية استقلال الجزائر، يمثلان محاولة جدية، لتحقيق الحلم الذي أعرب عنه أفلاطون، منذ عهد بعيد، وحاول أن يحققه؛ ولكن بطريقة ساذجة أدت إلى عكس النتائج المقصودة منه[2].

ويؤكد **زكريا** أن سهولة التوفيق بين المبادئ الأفلاطونية، خاصة الواردة في محاورة الجمهورية وبين التعاليم الدينية، هي التي ساعدت على اندماج الأفلاطونية في التراث الغربي. لذا، اكتسبت الأفلاطونية نوعاً من القداسة، أدت إلى صبغ شخصية أفلاطون، بالتبجيل والتوقير؛ ولكن هذا لم يمنع **زكريا** من تقديم الكثير من الانتقادات لأفلاطون، بحيث إن الصورة التي ينبغي أن نكونها عنه، يجب أن تكون صورة مفكر لا قديس؛ بل صورة مفكر وقع في أخطاء نظرية وعملية كثيرة؛ وكان مسؤولاً إلى حد بعيد عن كثير من الاتهامات التي توجه إلى الفلسفة، والتي تسيء إلى سمعتها في أذهان غير المشتغلين بها، ولاسيما العلماء. **فزكريا** يراه فيلسوفاً كبيراً من جهة، ومفكراً وقع في أخطاء عديدة، فيها ما يمكن تجاوزه، وفيها ما زالت الفلسفة، بل الحضارة البشرية بأسرها، تعاني منه حتى اليوم[3].

---

1 – انظر: زكريا، فؤاد (1975)، آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، مرجع سابق، ص 257.

* – (1905 – 1980)، فيلسوف وروائي وكاتب مسرحي، كاتب سيناريو، وناقد أدبي، وناشط سياسي فرنسي. بدأ حياته العملية أستاذاً. درس الفلسفة في ألمانيا خلال الحرب العالمية الثانية.

2 – انظر: متس، رودلف (1963)، الفلسفة الإنجليزية في مئة عام، ترجمة: فؤاد زكريا، القاهرة: دار النهضة العربية، ص 10.

3 – انظر: أفلاطون (2004)، جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 13– 14.

وأخيراً، يقول بدوي: إنّ "أفلاطون يحدث أثره المسيطر في أدوار الابتكار والخصب الروحي، لأن تأثيره من باطن، بمعنى أنه يهب المنفعل عنه قوة مولّدة لأفكار جديدة ومذاهب جديدة"[1].

1 – بدوي، عبد الرحمن (1947)، المثل العقلية الأفلاطونية، بيروت: دار القلم، ص 7–8. انظر: أيضا، أفلاطون (1995)، محاورة كراتيليوس، في فلسفة اللغة، ترجمة وتقديم: عزمي طه السيد أحمد، ط1، ص 20.

الخاتمة:

لقد حاولتُ من خلال هذه الأطروحة التي تحمل عنوان "نظرات بعض مؤرّخي الفلسفة العرب المعاصرين في فلسفة أفلاطون"، دراسة مواقف بعض المؤرّخين العرب المعاصرين من فلسفة أفلاطون.

وقد عملت على التعرف على التوجهات الفلسفية للمؤرّخين العرب المعاصرين – محور الدراسة– حتى يتسنى لي الحكم على مواقفهم المختلفة من فلسفة أفلاطون، من منظور فلسفي صحيح.

وبعد قراءة تحليليّة نقديّة لما قام به بعض المؤرّخين العرب المعاصرين – محور الدراسة – في دراستهم لفلسفة أفلاطون، والآراء التي ذهبوا إليها، وبيان مدى اتفاقهم أو اختلافهم مع فلسفته، وتعليل ذلك، توصلت إلى استخلاص نتائج خاصة بكل واحد منهم على حدة، ثم نتائج عامة:

أولاً: النتائج الخاصة:

1 – مواقف بعض المؤرّخين العرب المعاصرين من نظرية المعرفة عند أفلاطون:

أ – عبد الرحمن بدوي:

1 – تأييده للسفسطائية، واعتبارها نزعة ضرورية، لتطور الروح اليونانية، والتوصل إلى أن هدفها القضاء على العلم كما وصل، لا العلم بوجه عام. وربما يعود هذا التأييد إلى نزعته الوجودية.

2 – لا يمكن استخلاص علم منطق بالمعنى الصحيح، من المنهج الأفلاطوني، فليس لديه سوى بعض الإشارات إلى المبادئ المنطقية العامة، فاتجاهه المتعلق بالجدل الصاعد والجدل النازل، يتجه اتجاهاً ميتافيزيقياً لا منطقياً.

3 – توصّل إلى أن استخدام أفلاطون للأسطورة، إنما يعود إلى أنه لجأ إليها في المسائل الكبرى المعقدة، التي لا يستطيع العقل الوصول إليها.

4 – أفلاطون لم يكن ذاتياً؛ بل موضوعياً.

5 – الفلسفة الحديثة اهتمت بمشكلة المعرفة، أكثر من الفلسفة اليونانية؛ فالفلسفة الحديثة قامت على تأسيس تصورات جديدة مخالفة للتوجه الذي سارت عليه الفلسفة اليونانية، وقد ساهم في ميلاد هذا النوع الجديد من التفكير الفلسفي، النهضة التي عرفتها أوروبا، وارتفاع الدعوات التحررية من سلطة الكنيسة، مع أهمية استعمال العقل وتحقيق الأنوار. وقد خلفت هذه الثورة الفكرية الجديدة فلاسفة

مميزين، ساهموا في بناء منهج يستند إلى مجموعة من القواعد العقلية (المنطقية والرياضية) تمكن الفلسفة، كعلم كلي، من اكتشاف معرفة يقينية لا يطالها الشك.

ب- فؤاد زكريا:

1- أفلاطون هو السبب في تخلف المنهج التجريبي والعلم الطبيعي لفترة زمنية طويلة، وذلك لأنه فصل بين الرياضيات والعلم الطبيعي. ولكني أرد على زكريا بأن المعرفة بنظر أفلاطون من نوع خاص، وهي العلم بالماهيات، إنها العلم اليقيني؛ وهي معرفة تختلف عن المعرفة التي يهدف إليها العلم اليوم، فالعلم التجريبي والمنهجية العلمية التي لم تفسر الطبيعة تفسيراً آلياً يخضعها لقوانين آلية صرفة، وبذا ألم بكن أفلاطون معنياً بالتأسيس لما يمكن أن يقال إنه علم؟ وألم يكن معبراً عن روح العصر والرغبة في منظور للعلم الإنساني الذي يتجاوز ما وصل من علم أفسد العقل والأخلاق والدين والطبيعة؟

1- أفلاطون نظر في الطبيعة، ولكن ليس بنظرة العلم الحديث الذي يفسرها تفسيراً مادياً.

2- أفلاطون اعتبر الطبيعة مادية وروحية:

أ- الطبيعة تسري فيها الحياة، النفس والروح تشيع في الطبيعة متأثراً في ذلك بنظرة الفلاسفة مثل س.قراط، فهي ليست آلة لا حياة فيها ومجرد مادة تخضع لقوانين آلية .

ب- الطبيعة والمادة وكل ماهو طبيعي متغير، ولا يوجد له وجود حقيقي لذلك كان همّ أفلاطون يتجاوز العلم السائد (الطبيعيات)، باحثاً عن الماهيات والوجود الحقيقي، والعلم اليقيني الذي يشارك فيه كل ما هو جزئي.

2 - رفضه للموقف المثالي الذي استنكر على فلاسفته إنكار وجود العالم الخارجي. فالفلسفة عند زكريا تبدأ من الموقف الطبيعي. ويبدو أن هذا الرفض لمثالية أفلاطون من قبل زكريا، إنما يعود لنزعته العلمانية.

3 - ضرورة خروج الفلسفة من نطاقها الضيق الذي حصرت نفسها فيه، وتجديد علاقاتها ببقية مجالات العلم. ولكن ما الأساس العلمي للفلسفة الذي قصده زكريا؟ وهل المعيار العلمي فقط هو السبيل للوصول إلى الحقيقة؟ وهل الفلسفة لا تستطيع أن تصل إلى الحقيقة الموضوعية التي تبحث فيها، إلا إذا سارت وفق خطى العلم الطبيعي والمنهجية العلمية والمعيار العلمي؟ وهل صحيح أن أفلاطون الذي كان يؤمن بقدرة العقل على بلوغ الحقيقة كان متنكراً للعلم؟ ألم يتأثر في فلسفته بعلوم العصر وقد طوّر نظرية المثل وفقها؟

إن فلاسفة اليونان رأوا أن الفلسفة حب الحكمة، وحب الحقيقة، وحب العلم، وكان همّهم أن يوضحوا العلم وكيف ينبغي أن يفهم. وأفلاطون كذلك تنبّه إلى أهمية العلم، بل والعلم الطبيعي كذلك؛ حيث استفاد في تحليله لنظرية المثل بالعلم الرياضي لفيثاغورس الذي اعتبر حقيقة الأشياء لا تكمن في المادة التي تتكون منها، بل في النسب الرياضية (الهندسية من العدد والشكل الهندسي والكميات أي النسب الواضحة في العقل)، ففيثاغورس اعتبر النسب الرياضية تنتمي للعقل وثابتة وخالدة؛ لكنها متعددة. ومن هنا استفاد أفلاطون من فيثاغورس ولكنه اعتبر الماهيات والمثال والمبدأ واحداً ووحيداً، ولم ينكر أفلاطون الأشياء الحسية، لكن المهم لديه أن المعرفة بالشيء ذاته، ماهيته.

4 – لم يعطِ زكريا المنهج الديالكتيكي أهمية كبيرة، فالحوار فيه ليس حيّاً. فهو ديالكتيكي من حيث الشكل، ودجماطيقي صرف من حيث الموضوع.

5 – اهتمّ زكريا ببيان نقاط ضعف أسطورة الكهف؛ وخالف أفلاطون الذي ذهب بنظريته بعيداً عن الواقع، فهو لا يؤمن بالأسطورة، ويعتمد على التفكير العقلاني.

6 – اهتمّ اهتماماً كبيراً بتحليل ونقد حجة الأحلام.

7 – أفلاطون فيلسوف نظري وعملي معاً.

8 – الذهن والحواس هما مصدر المعرفة لدى زكريا.

ج– أميرة حلمي مطر:

1 – اطلاع أفلاطون على أحدث النظريات في الرياضيات، ساعده على اختراع نظرية المثل.

2 – لا وجود للعقلانية المتميزة في اليقين لدى فلاسفة اليوم إلا في عالم الرياضيات.

د– فتحي التريكي:

1 – اهتمامه الكبير بدراسة المنهج الديالكتيكي الأفلاطوني، وإعجابه به.

2 – كل فيلسوف بعد أفلاطون متأثر به قليلاً أو كثيراً.

3 – أفلاطون هو المؤسس الحقيقي للعقلانية في نظره.

2- توجهات بعض المؤرّخين العرب المعاصرين من الوجود عند أفلاطون:

أ- عبد الرحمن بدوي:

1 - اهتم بدراسة مسألة الوجود عند أفلاطون، حيث المثل الأفلاطونية، وفكرة الصانع، والألوهية، ومشكلة الموت، والتناسخ، والتفرقة بين النفس والجسد، والزمان.

يبدو أن تحليلات أفلاطون للموت اتخذت طابعاً روحيا انطلاقاً من تأثره بالروحانية الشرقية، بل تنسجم والديانات المنزلة إلى حدّ ما .

2 - بالرغم من حديثه عن براهين خلود النفس، إلا أنه لم ينقدها، ولم يضف إليها أي جديد، باستثناء عرضه لأفكار رودبيه.

3 - ضرورة تفسير مذهب أفلاطون الوجودي، بالفهم العقلي الممتزج بالتأويل. نستطيع القول هنا أن بدوي يرى ضرورة تفسير مذهب أفلاطون الوجودي بالفهم العقلي الممتزج بالتأويل، فكما هو معروف أن بدوي من أنصار المذهب الوجودي الذي جاء كرد فعل ضد الاتجاهات الميتافيزيقية والمثالية، فالوجودية تنطلق من الوجود، وأفضل طريقة لفهم الوجود أن نبدأ بفهم الوجود البشري أو (الدازاين)، حيث الإنسان يوجد أولاً، ثم تتحدد ماهيته عبر سلسلة الأعمال التي يقوم بها، فالماهية ليست مفارقة للإنسان لأنه هو صانعها. ومن ناحية أخرى، أفلاطون هو الآخر جاءت فلسفته كرد فعل ضد الفلسفة القديمة التي كانت سائدة، وساد معها الفساد في الدين والأخلاق والطبيعة. فجاءت فلسفته تعبيراً عن الروح التي تدعو لتأسيس فلسفة جديدة تحل محل الفلسفة القديمة، هذه الفلسفة لا تهتم بالطبيعيات، وإنما بالإنسان وعلم الوجود والماهيات.

4 - لقد أعجبه توجّه أفلاطون لمفهوم الوجود حيث الماهيات والصور والمثل؛ لكن تحليلات أفلاطون لعلاقة المثل أو الصوربالعالم المحسوس، فعلاقة الجزئي بالكلي، والصلة بين الماهيات والجزئيات لم تعجب بدوي؛ لأن أفلاطون تركها بدون حل مما أدى إلى إيجاد مشكلة التغير والحركة. في حين بدوي ينحاز إلى تحليلات أرسطو لهذه العلاقة ويعتبر بدوي أن الفهم الأفضل يكون بالرجوع لأرسطو، وتأويل ما يقول بما يتسق ورؤية بدوي الوجودية للأسباب التالية:

1- أفلاطون لم يحل مشكلة الصلة بين الجزئي والكلي، فهو لم يقدم- بنظر بدوي- حلاً للوضع الوجودي في صلة الكلي والجزئي.

2- أرسطو: اعتبر الوجود الحقيقي هو وجود الماهيات، وهي أعلى في الرتبة فقط، لكنها غير مفارقة للجزئيات التي هي ماهياتها، بل لها وجود عيني، فلا وجود للواحد بدون الآخر.

3- بدوي لا يريد الحديث عن الوجود المجرد، بل عن الوجود العيني، الميتافيزيقا – برأيه- تحدثت عن الوجود والموجود المجرد، أما الوجودية فتريد الحديث عن الموجود الفعلي بلحمه ودمه.

ب- فؤاد زكريا:

1 – اهتم بدراسة نظرية المثل عند أفلاطون.

ج- أميرة حلمي مطر:

1 – اهتمت بالحديث عن نظرية المثل دون أن تنقدها أو تمحّصها.

2- تبيّن لديها أن أفلاطون لم يقل بإله متعالٍ، وآخر مباطن للكون.

د- فتحي التريكي:

1 – بيان أن نظرية المثل، هي تعويض لفرضية الآلهة عند الإغريق؛ لذا علينا أن لا نعطي لنصوص أفلاطون بعداً لا تتحمله.

3- رؤى بعض المؤرّخين العرب المعاصرين من السياسة والأخلاق عند أفلاطون:

أ – عبد الرحمن بدوي:

1 – تأييد **بدوي** لهيجل، فيما ذهب إليه من أن أفلاطون، كان ينظر إلى المدينة الفاضلة، على أنها شيء ممكن التحقيق.

2- أراد أفلاطون من خلال محاورة "القوانين"، عرض صورة جديدة تتفق مع الواقع.

3- لم يتطرق بدوي إلى نقد موقف أفلاطون تجاه الرقيق، والسبب – في نظري- يعود إلى أنه كان إقطاعياً.

4- نقده مغالاة أفلاطون حينما قال بوجوب اختيار الذرية.

5- لكل عصر أزمة، وعلى الإنسان التمسك بالقيم للخروج من الأزمة.

ب- فؤاد زكريا:

1 – اصطدام تعريف العدالة مع التعريفات الحديثة لها.

2- النقد الشديد الذي وجهه زكريا إلى أفلاطون، بسبب موقفه من الرق، واستبعاد الطبقة الثالثة من الحكم، واحتقار العمل اليدوي، وامتهانه للمرأة؛ لدرجة أن زكريا أعطى لنفسه الحق في الشك في المذهب الأفلاطوني.

3- مشاعية أفلاطون تختلف عن الشيوعية الحديثة.

4- تناقض مقدمات أفلاطون الفلسفية.

5 – لكل عصر أزمة، وعلى الإنسان التمسك بالقيم للخروج من الأزمة.

ج- أميرة حلمي مطر:

1- مشاعية أفلاطون تختلف عن الشيوعية الحديثة.

2- استنكارها لموقف أفلاطون تجاه الرق، والمرأة، واحتقاره للطبقة الثالثة والعمل اليدوي. واعتبارها إياه نوعاً من القهر الاجتماعي.

3 – لكل عصر أزمة، وعلى الإنسان التمسك بالقيم للخروج من الأزمة.

د- فتحي التريكي:

1 – اهتمّ بدراسة عقلنة الفكر السياسي.

2- إيمانه بالأفلاطونية، ومخالفته للسفسطائية.

3- محاورة "الجمهورية" سياسية تبحث في العدالة والدولة.

4- لكل عصر أزمة، وعلى الإنسان التمسك بالقيم للخروج من الأزمة.

النتائج العامة:

1 – ظهر المؤرّخون العرب المعاصرون – محور الدراسة – كمحللين ونقاد.

2- بالرغم من ذلك، حاول كل منهم تقديم فهمه الخاص لما جاء في فلسفة أفلاطون. إلا أن ما يظهر واضحاً أن زكريا وبدوي لم يفهما أفلاطون فهماً تاماً.

3- أكثر المؤرخين – محور الدراسة – نقداً وتحليلاً للفلسفة الأفلاطونية، كان فؤاد زكريا ثمّ عبد الرحمن بدوي. أما التريكي فقد كان الأبرز في دراسته للمنهج الديالكتيكي، وأكثرهم قرباً إلى الروح الفلسفية الأفلاطونية المهتمة بالديالكتيك. أما أميرة حلمي مطر، فكانت أكثرهم قرباً للتأريخ لا للتحليل والنقد.

4 – بعد تحليل زكريا لتفكير أفلاطون، توصّل إلى أنه كان فيلسوفاً نصف شرقي ونصف يوناني، وأنه كان أكبر دليل على اتصال حضارات الشرق الأوسط القديمة، بالحضارة الغربية ممثلة باليونان. أما بدوي فيصرّ على رأيه الذي يذهب إلى أن الفلسفة اليونانية، لم تنشأ من فلسفة شرقية.

المصادر والمراجع

- **المصادر:**

– القرآن الكريم.

– أفلاطون (1954)، **محاورات أفلاطون، أوطيفرون، الدفاع، أقريطون، فيدون**، ترجمة: زكي نجيب محمود، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والنشر.

– _____ (1971)، **الثئييتس**، ترجمة: فؤاد جرجي بربارة، دمشق: منشورات وزارة الثقافة.

– _____ (1973)، **ثياتيتوس أو عن العلم**، ترجمة: أميرة حلمي مطر، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

– _____ (1973)، **محاورة فيدون في خلود النفس**، ترجمة: عزت قرني، القاهرة: مكتبة الحرية الحديثة.

– _____ (1985)، **جمهورية أفلاطون**، ط5، ترجمة: حنا خبّاز، بيروت: دار القلم.

– _____ (1986)، **القوانين**، ترجمة: محمد حسن ظاظا، القاهرة: مطابع الهيئة المصرية.

– _____ (1994)، **المحاورات الكاملة**، المجلد الخامس، ترجمة: شوقي داود تمراز، بيروت: الأهلية للنشر.

– _____ (1994)، **المحاورات الكاملة، محاورة النواميس**، المجلد السادس، ترجمة: شوقي داود تمراز، بيروت: الأهلية للنشر.

– _____ (1995)، **محاورة كراتيليوس، في فلسفة اللغة**، ترجمة وتقديم: عزمي طه السيد أحمد، ط1، عمان: وزارة الثقافة.

– _____ (2000)، **ثياتيتوس**، ترجمة وتقديم: أميرة حلمي مطر، القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر.

– _____ (2000)، **محاورة فايدروس**، ترجمة وتقديم: أميرة مطر، القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر.

– _____ (2001)، **بروتاغوراس**، ترجمة: عزت قرني، القاهرة: دار قباء.

– _____ (2001)، **مينون**، ترجمة: عزت قرني، القاهرة: دار قباء.

– _____ (2004)، **جمهورية أفلاطون**، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر.

– _____ (2011)، **الجمهورية**، ترجمة: عيسى الحسن، عمان: وزارة الثقافة.

- **المراجع:**

– أبو ريان، محمد علي (1972)، **تاريخ الفكر الفلسفي، الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون**، ج 1، ط4، الإسكندرية: دار الجامعات المصرية.

– _____ (2007)، **تاريخ الفكر الفلسفي، أرسطو والمدارس المتأخرة**، ج2، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية.

– إمام، إمام عبد الفتاح (1977)، **مدخل إلى الفلسفة**، ط4، القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر.

– أمين، أحمد و محمود، زكي نجيب (1949)، **قصة الفلسفة اليونانية**، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.

– أمين، عثمان (1971)، **الفلسفة الرواقية**، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.

– الأهواني، أحمد فؤاد (1954)، **فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط**، ط1، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية.

– البدور، سلمان فضيل (2006)، **العقل والفعل في الفلسفة الإسلامية**، عمان: دار الشروق.

– _____ (2011)، رؤية نقدية لميتافيزيقا المعرفة عند ابن سينا، **مجلة أفكار**، العدد 274، عمان: وزارة الثقافة.

– _____ (2014)، **ملخصات محاورات أفلاطون**، ط1، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

– بدوي، عبد الرحمن (1947)، **الإنسانية والوجودية في الفكر العربي**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.

– _____ (1947)، **المثل العقلية الأفلاطونية**، بيروت: دار القلم.

– _____ (1953)، **أرسطو**، ط3، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.

– _____ (1954)، **صيف الفكر اليوناني**، ط3، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.

– _____ (1958)، **ربيع الفكر اليوناني**، ط3، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.

– _____ (1959)، **خريف الفكر اليوناني**، ط3، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.

– _____ (1959)، **شتاء الفكر اليوناني**، ط3 ، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.

– _____ (1961)، **دراسات في الفلسفة الوجودية**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.

– _____ (1962)، **فلسفة العصور الوسطى**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.

– _____ (1965)، **المثالية الألمانية، شلنج**، القاهرة: دار النهضة العربية.

– _____ (1965)، **شوبنهور**، ط3، القاهرة: دار النهضة العربية.

– _____ (1975)، **الأخلاق النظرية**، ط1، الكويت: وكالة المطبوعات.

– _____ (1975)، **مدخل جديد إلى الفلسفة**، الكويت: وكالة المطبوعات.

– _____ (1980)، **في الشعر الأوروبي المعاصر**، ط2، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

– _____ (1982)، **اشبنجلر**، بيروت: دار القلم.

– _____ (1984)، **موسوعة الفلسفة**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات.

– _____ (1996)، **فلسفة الجمال والفن عند هيجل**، ط1، القاهرة: دار الشروق.

– _____ (2000)، **سيرة حياتي 1**، ط1، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

– _____ (1962)، **الموت والعبقرية**، ط2، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.

– _____ (2000)، **الزمان الوجودي**، ط2، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.

– التريكي، فتحي (1978)، **أفلاطون والديالكتيكية**، تونس: الدار الواسطة للنشر.

– _____ (1988)، **الفلسفة الشريدة، دراسات في الفلسفة المعاصرة**، لبنان: مركز الإنماء القومي.

– _____ (1998)، **العقل والحرية**، تونس: تبر الزمان.

– _____ و التريكي، رشيدة (1992)، **فلسفة الحداثة**، بيروت: مركز الإنماء القومي.

– الخرابشة، عبدالله محمد (2013)، **العقلانية والتفكير العلمي عند فؤاد زكريا**، أطروحة دكتوراة غير منشورة، الجامعة الأردنية، عمان، الأردن.

– الخضيري، زينب محمود (1998)، **لاهوت التاريخ عند القديس أوغسطين**، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر.

– زكريا، فؤاد (1956)، **نيتشه**، ط2، القاهرة: دار المعارف.

– _____ (1957)، **الإنسان والحضارة في العصر الصناعي**، ط2، القاهرة: مركز كتب الشرق الأوسط.

– _____ (1975)، **آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

– _____ (1980)، **العرب والنموذج الأمريكي**، ط1، القاهرة: دار الفكر المعاصر.

– _____ أفلاطون (2004)، **آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة**، الإسكندرية: دار الوفاء للنشر والتوزيع.

– _____ (2005)، **نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان**، ط1، الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر.

– _____ (2006)، **الصحوة الإسلامية في ميزان العقل**، ط1، الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر.

– _____ (2007)، **آفاق الفلسفة**، ط1، الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر.

– _____ (2007)، **التفكير العلمي**، عمان: وزارة الثقافة.

– ستولنيتز، جيروم (–197)، **النقد الفني، دراسة جمالية فلسفية**، ترجمة: فؤاد زكريا، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات.

– _____ (1981)، **النقد الفني، دراسة جمالية فلسفية**، ط2، ترجمة: فؤاد زكريا، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

– السيد أحمد، عزمي طه (1975)، **الكندي ورأيه في العالم بالمقارنة مع أفلاطون وأرسطو**، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الكويت، الكويت.

– الطوالبة، محمد عبدالله (2013)، **المنظور التأويلي في أعمال محمد أركون**، أطروحة دكتوراة غير منشورة، الجامعة الأردنية، عمان، الأردن.

– عباس، محمد (2008)، **أفلاطون والأسطورة**، بيروت: التنوير للطباعة والنشر.

– العساف، محمد إبراهيم (2012)، **الديمقراطية في الفكر العربي المعاصر**، أطروحة دكتوراة غير منشورة، الجامعة الأردنية، عمان، الأردن.

– عطية، أحمد عبد الحليم (2003)، **عبد الرحمن بدوي "دراسات مهداة"**، القاهرة: مركز الكتاب للنشر.

– غلاب، محمد (1966)، **المعرفة عند مفكري المسلمين**، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر.

– فرنر، شارل (1968)، **الفلسفة اليونانية**، ترجمة: تيسير شيخ الأرض، بيروت: دار الأنوار.

- كيلاني، مجدي السيد (2009)، **الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون**، الإسكندرية: المكتب الجامعي الحديث.
- متس، رودلف (1963)، **الفلسفة الإنجليزية في مئة عام**، ترجمة: فؤاد زكريا، القاهرة: دار النهضة العربية.
- مطر، أميرة (1979)، **مقدمة في علم الجمال**، القاهرة: دار النهضة العربية.
- _____ (1985)، **فلسفة الجمال**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- _____ (1998)، **الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها**، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع.
- _____ (1998)، **فلسفة الجمال (أعلامها ومذاهبها)**، ط1، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر.
- _____ (1999)، **الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس**، (ط6)، القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع.
- _____ (2006)، **عن القيم والعقل في الفلسفة والحضارة**، ط1، الهرم:عين للدراسات والبحوث الإنسانية.
- _____ (2010)، **الفكر الإسلامي وتراث اليونان**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- المعاني، مصطفى كمال (2011)، **فلسفة التأويل عند فلهلم دلتاي**، أطروحة دكتوراة غير منشورة، الجامعة الأردنية، عمان، الأردن.
- المعجم الفلسفي (1979)، القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية.
- ميد، هنتر (1969)، **الفلسفة أنواعها ومشكلاتها**، ترجمة: فؤاد زكريا، ط3، القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر.
- ندوة: حوار مع فؤاد زكريا (1983)، الجامعة الأردنية: **المجلة الثقافية**، عدد 1 أيلول.
- _____ (1997)، **مكانة المرأة في فلسفة أفلاطون**، ط 2، القاهرة: دار قباء.
- _____ (1998)، **تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي**، ج 1، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر.
- هيدجر، مارتن (1977)، **نداء الحقيقة**، ترجمة وتقديم: عبد الغفار مكاوي، القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر.

المراجع باللغة الإنجليزية:

– A.E. Taylor (1985), **Plato. The Man and his work**. New York (Meridian Books).

– W.D. Ross(1966), **Plato's Theory of Ideas**, Oxford.

INSIGHTS OF SOME CONTEMPORARY ARAB HISTORIANS OF PHILOSOPHY ON PLATO'S PHILOSOPHY

By

Khulud Mohammed Mefleh Al-Halahlah.

Supervisor

Dr. Azmi Taha Al Sayyed Ahmad, Prof.

ABSTRACT

This study presents insights of some contemporary Arab historians of philosophy on Plato's philosophy aiming at explaining their views regarding his philosophy. Those historians are: Abdalrahman Badawi, Fouad Zakaria, Amera Matar and Fathi Al-Treki.

In order to achieve the objectives of the study, I have analytically and critically read what those historians have done in their study of Plato's philosophy and the opinions they have formed and to what extent they agree or differ with his philosophy while offering explanations.

It was helpful to state the views of Plato on knowledge, existence, politics and ethics. The findings of this study suggest that the works of these historians were critical and analytical of Plato's philosophy that all of them tried to provide their own understanding of Plato's philosophy.

The most critical and analytical of Plato's philosophy among contemporary Arab historians was Fouad Zakaria followed by Abdalrahman Badawi as they were closer to the spirit of Platonic philosophy. The reason for this perhaps was that Badawi was the historian that had done the most documenting of Greek philosophy. However; Al-Treki was the most prominent historian in the study of the dialectical approach and the closest to the Platonic philosophical interest in dialectics. On the other hand Amera Matar was the closest of all historians to documenting with least analysis or criticism.

Some of the historians criticized Plato's philosophy in the field of politics and morality especially with regards to slavery, the perception of women and contempt of third class people which made them notice some contradictions in his philosophy.